DANTE ARIEL ARAGÓN MORENO

Efecto Gramsci

Fuerza, tendencia y límite

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

DANTE ARIEL ARAGÓN MORENO

Efecto Gramsci

Fuerza, tendencia y límite

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Efecto Gramsci

Efecto Gramsci:

fuerza, tendencia y límite

Dante Ariel Aragón Moreno

Prol. Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Ciudad de México

01219

publica@ibero.mx

Primera edición: 2020

ISBN: 978-607-417-721-3

Hecho en México.

Digitalización: Proyecto451

Índice de contenido

PRÓLOGO

Fabio Frosini

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

UNIVERSITÀ DI URBINO

El libro de Dante Ariel Aragón Moreno encuentra su espacio entre dos grandes tradiciones, una de las cuales está vinculada, sobre todo, a Italia; la otra posee su punto de origen en el entretejimiento de las culturas alemana y francesa: por una parte, el mundo de Gramsci y de quien, posteriormente y aún hoy, lo estudia; por la otra, la crítica de la metafísica de la presencia que, iniciada por Nietzsche, ha sido reformulada por Heidegger; y, sobre todo, retomada a partir de los años sesenta en el contexto de la cultura francesa en términos de la filosofía de la "diferencia" (a su vez articulada de varios modos), difundida ulteriormente en el espacio anglófono y, por consiguiente, mundialmente. Exagerando —y de este modo también indicando el "centro" más profundo y problemático alrededor del cual gira este libro—, se podría decir que el espacio en donde el autor ha optado por moverse es aquel comprendido entre la dialéctica y la diferencia. Un espacio, sin duda alguna, resbaloso, lleno de trampas y sobre el cual diré algunas palabras a continuación.

Primero, quisiera detenerme en las características más destacadas del libro, el cual está dedicado a Gramsci, aunque no de manera frontal o directa. Además, el título claramente denuncia esta perspectiva oblicua sobre su objeto capturado en sus "efectos", más que en sí mismo y en sus ecos (reales o también posibles) en la reflexión política contemporánea, e incluso, antes que en su trazabilidad histórico-textual. Más aún y resumiendo: en su intercambiabilidad por la discusión actual en torno al comunismo, la emancipación y las dimensiones de una política revolucionaria que ha sido parte de un proyecto comunista bien definido: aquel de la Tercera Internacional, de la URSS como país-guía y de Stalin como leader indiscutible de ambos.

Lo anterior brinda al autor cierta libertad de aproximación, aunque también lo expone a cierto número de riesgos. Me limitaré a evocar aquí los dos más importantes. En primer lugar, el riesgo, presente en cada intento de "actualización" de un pensamiento, de ser víctima de analogías superficiales. Este riesgo, si lo hubiera, se ha vuelto aún más amenazante en el caso de un pensador como Gramsci, quien fue, asimismo y de manera simultánea, un hombre político y un revolucionario que, además, teorizó sobre la necesidad, para cada "pensamiento" verdadero, de entrelazar filosofía y política, verdad e ideología. La actualización que se propone en este libro sobre el pensamiento de Gramsci es prudente y plenamente consciente del desafío representado no sólo por la necesidad de traducir dicho pensamiento en términos de la discusión contemporánea, sino de hacerlo teniendo en cuenta su intrínseca politicidad (1) y, por lo tanto, su (necesariamente) ser parte de un proyecto de emancipación y "cambio del mundo". No me corresponde aseverar si dicho riesgo de instituir analogías superficiales ha sido franqueado. Considero que sí, al menos en la medida en que ello justifica la publicación de esta investigación, la cual, como se habrá entendido, también pretende ser, al mismo tiempo, la propuesta de una política de emancipación y liberación colectiva.

El segundo riesgo (aunque no segundo en orden de importancia) consiste en el hecho de que, siendo un libro "de frontera", pueda terminar por ser considerado un "extraño" dentro de los territorios entre los que se mueve. Precisemos: más que un libro de frontera, tal vez se pueda afirmar que se trata de un viajero que, en lugar de recorrer las grandes rutas de comunicación que se encuentran en los valles, prefiere escalar las montañas y, siguiendo las veredas de los contrabandistas, cruzar la frontera evitando puestos de control y agentes aduanales: cruzar la frontera varias veces yendo y viniendo al lugar de donde había partido. Al autor de este libro no le interesa verificar o afirmar la pureza de un paradigma, sino considerar los límites y la posibilidad de hibridación en un vaivén fecundo. El riesgo es, como se ha afirmado, que el libro termine por ser considerado un "otro" desde los frentes culturales en los que se inspira y quizá con la ayuda de algún aduanero irritado.

Este último punto me brinda la oportunidad de expresar algunas palabras sobre el contenido; concretamente, sobre las razones que puedan justificar hoy una propuesta de diálogo entre dos fronteras culturales tan distantes. En uno de mis libros de hace algunos años y recordado aquí en varias ocasiones, Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, me había propuesto una tarea similar, aunque infinitamente más restringida que la contenida en este volumen. De hecho y en

aquel momento (el libro es de 2009), me parecía que había señales de una posible comparación entre la tradición del estudio “filológico” y el “histórico” en el pensamiento de Gramsci, así como de sus varios “usos” que, durante muchos años (al menos desde la década de los ochenta del siglo pasado), se estaban multiplicando en varias partes del mundo. En aquel entonces, no proponía ningún tipo de “mediación”, sino sólo algunos ejercicios de “traducción” que pudieran enriquecer ambos “lenguajes”. Mi único punto de referencia era el pensamiento de Ernesto Laclau, mientras que, en este libro que sale a la luz, la operación es, como he mencionado, mucho más vasta y ambiciosa, pues —de hecho— pone en juego a los más importantes filósofos de la cultura postestructuralista y del posmodernismo, de Althusser a Foucault, de Derrida a Badiou, de Deleuze a Agamben y de Rancière a Lefort o a Žižek, entre otros.

El punto de partida está representado por el concepto de política junto con sus correlatos: Estado, emancipación, revolución y —por supuesto— hegemonía. En particular, es en el tema de la hegemonía en donde se ubica el punto que pone en confrontación las dos tradiciones: la historicista y la dialéctica, así como la posfundacional y la diferencialista. No me corresponde reconstruir cómo haya sido aquí propuesto. Me limito a señalar que la yuxtaposición de “dialéctica” y “diferencia” es, como ya he sugerido, ardua en sí misma en el nivel metafísico; aunque lo es aún más en las condiciones en que ello es aquí propuesto. De hecho, ambas tradiciones son examinadas a partir de las políticas de emancipación que se han dado lugar o pueden suscitarse; y, desde este punto de vista, resulta ciertamente difícil entender cómo el mundo “pesado”, colectivista y jerárquico de la tradición comunista pueda dialogar con una gama amplia de propuestas unidas, no obstante, por el rechazo de la mediación y por una aproximación de inspiración anárquica e individualista. Resulta claro que el esfuerzo principal del autor consiste, precisamente, en remodelar sendos enfoques mostrando cómo el primero —el comunista— puede, asimismo, pensarse en relación con la radicalidad del segundo, y cómo este último contiene aspectos que van mucho más allá de una política de mera resistencia, separación y rechazo. De este modo, para Gramsci, esta operación deviene posible solamente si uno se empeña en una interpretación de su pensamiento que ponga en evidencia la originalidad con respecto a la tradición hegeliano-marxista y revalore su “reinvención” de la dialéctica, al identificar, en Maquiavelo, un punto de referencia no sólo histórico o político, sino teórico y con el fin de leer la “filosofía de la praxis” en su totalidad.

Sin embargo, lo mismo ha de valer también para su contraparte, la de la “diferencia”. De aquí, la necesidad de realizar un trabajo de excavación y elaboración dentro de un vasto grupo de filósofos y teóricos de la política y la sociedad, tanto para discriminar entre ellos o —al mismo tiempo— elaborar su pensamiento, como para hacerlo “traducible” en términos de un Gramsci repensado y renovado. Es una tarea difícil, pero fascinante, sobre todo si, en última instancia y como ya se ha mencionado, se toma en cuenta el carácter práctico-político de las intenciones que yacen sobre la base de esta investigación. En algunos casos, esta traducción puede valerse de coincidencias únicas, tales como —y para retomar el caso más evidente e interesante—: el concepto de “molecular” en Gramsci y en Deleuze, o el mismo concepto de “inmanencia” presente tanto en Gramsci como en diversos autores, comenzando, de hecho, por Deleuze. Para estos casos, se podría invocar la presencia de un trasfondo de referencia común y dado (dicho de manera muy general) por una cierta herencia spinoziana presente en la cultura francesa de finales del siglo XVIII y principios del XIX, a la que Gramsci recurre vehementemente y que a Deleuze —a través de Bergson— no le es extraña. (2) Sin embargo, no siempre es fácil identificar los puntos sobre los cuales hacer hincapié, en especial si, mediante la noción de “posthegemonía”, elaborada por Jon Beasley-Murray y retomada por Benjamin Arditi, lo que se pretende poner en discusión y desde la raíz es, precisamente, el dintel del pensamiento de Gramsci, como quiera que se lo desee interpretar posteriormente.

Ante estos desafíos, el autor de este libro no retrocede. Tan sólo por esta razón, vale la pena seguirlo en su sendero.

▪

1- Politicità, en la versión italiana original [N. del T.].

2- Cfr. Elisabeth Grosz, Deleuze, Bergson and the Concept of Life, «Revue internationale de philosophie», Vol. 241, 2007, n. 3, pp. 287-300, y, para Gramsci, Antonio Di Meo, «La tela tessuta nell’ombra arriva a compimento». Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci, «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», a. XLVIII, N. 3, 2012, PP. 77-139.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo, que no me exime de responsabilidad y autocrítica, es fruto de muy variadas relaciones, contactos, amistades, encuentros y, quizás, inclusive algunos desencuentros. En orden temporal, agradezco, especial y encarecidamente, a mi muy querido amigo David Fernández Dávalos, quien me motivó a continuar con mi trayecto vital y profesional, habiéndole igualmente dado forma. Además, sabiamente me indujo a advertir que, como afirmara Boaventura de Sousa Santos, por muy grande y terrible que se muestre el mundo, “nunca se agotan las posibilidades de algo diferente”. Paralelamente, expreso mi gratitud a Pablo Lazo Briones, quien me ha ofrecido la oportunidad de ser su interlocutor hasta devenir una amistad límpida y asaz fructífera también académicamente. Asimismo, agradezco —profundamente— a Ilán Semo, quien, con una humildad ejemplar y de la magnitud de su gran potencia crítica en permanente despliegue y construcción de nexos heurísticos, se ofreció a discutir conmigo mis primeras intuiciones desde hace ya varios años. Asimismo, no podrían faltar mi perenne agradecimiento, y mi más sincero y afectuoso reconocimiento, a Benjamín Arditi por las magistrales reflexiones, las elocuentes cátedras portentosas y, a la vez, su invaluable amistad. Sin él y su peculiar, amplísimo y fino horizonte teórico-crítico, gran parte de lo que he plasmado por escrito y de lo que ahora comienzo a vislumbrar hubiera sido simplemente imposible. Agradezco, en especial, a Ángel Álvarez, quien a través de un gran ímpetu, liderazgo e ingenio atípico, y demostrando que de la misma intensidad es su inmensa generosidad, me ofreció su amistad sincera y fraterna, así como sus consejos, críticas y constantes lecciones profesionales. En este tenor, debo dar las gracias, igualmente, a Oscar Ariel Cabezas por sus enseñanzas y porque me conminó a cavilar sobre el hecho de que aquello que yo elaboraba —a partir de Gramsci— podría valer la pena. Por supuesto, expreso mi encarecido agradecimiento a Fabio Frosini, de quien, y aun sabiendo él mismo su propia estatura intelectual y su prolífica labor crítica, siempre me han dejado sin palabras su genuina condescendencia, su humanidad solidaria y su transparente amistad —quizá sea que, muy gramscianamente, nunca ha deseado originar y mantener la posición de amo del saber, sino de amigo incondicional y compañero de lucha. También expreso mi gratitud, especial, y permanentemente, a Augusto Illuminati por su amistad benevolente y por nuestras largas conversaciones por donde han emanado sus profundas e

increíbles enseñanzas. De Augusto, siempre me ha asombrado el acoplamiento tan fino entre su extrema y sabia lucidez, y su generosidad y acompañamiento intelectual en el peregrinaje claroscuro y siempre efervescente de la filosofía.

Por otra parte, es curioso cómo gran parte de estos encuentros alegres y catalizadores han girado en torno a alguien a quien he comenzado a estimar especialmente por su agudeza, heterodoxia, sensibilidad, ternura y deseo —a pesar de todo— de luchar por los más desfavorecidos. Me refiero ahora, por ejemplo, a ese genial jorobado de salud endeble y amoroso con su madre, esposa, cuñada e hijos; quien se jugó la vida —prácticamente— en su crítica al fascismo y su esperanza revolucionaria; y a quien debo el más humano y cálido de los agradecimientos. Gracias a Gramsci —a quien me refiero en estas últimas líneas— logré anudar pasiones y narrativas que fluían a mi paso por las ciencias políticas y la filosofía. Gracias a él, alcancé a comprender, asimismo, que mi honda pasión y suma preocupación por lo colectivo y las variantes de la exclusión me conectaban hacia un polo más personal que encontraba, en mi familia, un puerto de llegada. Dicho lo anterior, también agradezco a mi familia por su compañía y paciencia durante este trayecto intelectual y afectivo. Mención aparte merece mi hermano Adán, porque siempre ha sido también compañero, amigo y buen conversador. Mi primer contacto con Marx y la filosofía durante mi adolescencia se los debo, especialmente, a él.

Deseo expresar, de igual forma, mi agradecimiento a la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y a mis colegas del Departamento de Filosofía por la confianza, los apoyos y por respetar este espacio singular de discusión. Aunado a ello, agradezco a mis estudiantes de la Ibero Puebla, de la Ibero Ciudad de México y mis alumnos de posgrado. Todos ellos me han enseñado, gramscianamente, que el conocimiento, la agudeza y criticidad no los da el título, sino una especial sensibilidad en diversas circunstancias o contextos que les han permitido brindarme profundas lecciones profesionales y de vida.

Finalmente, mención especial merecen mis queridos amigos y amigas, en particular aquellos con quienes nos hemos estado acompañando sin prejuicios disolventes, sino con cariño y comprensión mutua. Es decir, aquellos quienes han representado no sólo un importante, sino imprescindible impulso en mi vida. Junto con ellas y ellos, no únicamente he compartido complejas reflexiones o debates, sino que he aprendido, ignacianamente, a sentir y gustar de las cosas internamente gracias a los múltiples encuentros que, en medio del abismo, posibilitan danzar sin horror.

INTRODUCCIÓN

Éste no es propiamente un libro sobre Gramsci. En dado caso, se inspira en Gramsci y en su legado para traducirlo e insertarlo en gran parte de los debates de la teoría política contemporánea y nuestro contexto latinoamericano. Seguir haciendo de Gramsci un contemporáneo implica al menos tres tareas: por una parte, efectuar cierta relación política y de traducción con el comunista italiano, como la que él mismo mantuvo con Marx; por otra, llevar a cabo un acercamiento un tanto filológico y que nos impida repetirlo tal cual para dar cuenta de sus afirmaciones y argumentaciones, con el objetivo de no hacer una lectura injusta de su pensamiento; por último, interrogarlo para detectar sus límites e ir más allá de él.

Por otra parte, y desde un punto de vista teórico, la reflexión que se desarrolla en el presente libro se inserta en los diversos debates acerca de si la política puede ser entendida, primordialmente, como consenso o conflicto; si debe ser disruptiva o de gestión; o bien, si debe ser entendida, principalmente, como administración o creación. (1)

Respecto de Gramsci mismo, importará pensar si, desde su punto de vista, es más importante lo que hoy conocemos como la política o como lo político — gracias a pensadores como Schmitt.

Hemos de advertir que el presente libro se inserta también en las múltiples polémicas acerca de la revolución, la rebeldía o la transformación; y, en ese sentido, se aproxima a las discusiones acerca de si es más importante la formación del pueblo que deviene Estado o, por el contrario, de la multitud que lo desborda y ya no necesita del Estado.

Frente a las problemáticas escenificadas por las teorías y prácticas de la resistencia o la transformación contemporánea, es deseable pensar en un Gramsci sin el imperativo forzoso de devenir Estado y sin aquellas lecturas que han identificado, en él, presupuestos totales, (2) sino, mejor aún, reflexionando en términos mucho más contemporáneos, esto es: complejos, flexibles, discontinuos, moleculares, racionales y hasta pasionales. Por ello, intentamos

leer a Gramsci en términos de un pensador de la vida como flujo, de lo político agónico (3) y de lo revolucionariamente efectivo.

Esto implica que la tarea filosófica en el presente libro consiste, principalmente, tanto en el reconocimiento de la reflexión filosófica del propio Gramsci como en el desvelamiento de algunos de sus presupuestos, incluyendo, claro, su confrontación con otros; es decir, la contraposición frente algunas de las críticas más severas contra el comunista italiano. Por ejemplo, entre algunos de sus críticos es posible identificar al operaísmo italiano, al pensamiento francés contemporáneo (Deleuze) o a la Italian Theory (Esposito), así como algunos otros pensadores contemporáneos que se dan cita en la presente reflexión y que, desde otras premisas, también están pensando en la revolución o en las resistencias (Marchart, Laclau, Arditi, Rancière, Lefort). (4)

De cualquier manera, cabe advertir que el nexo que se elabora entre Gramsci y otros autores en el presente libro —y para usar la nueva narrativa resultante en función de las circunstancias— reconoce al Gramsci revolucionario, comunista y de izquierda, (5) aunque aún estos conceptos tengan que resignificarse respetando determinado umbral que el ejercicio hermenéutico podrá ayudarnos a indicar.

Incluso, más que confrontar titánicamente sistemas filosóficos, lo que se ha de realizar, desde Gramsci, son nexos heurísticos de gestos, (6) ideas o herramientas que nos permitan reconstruir una nueva narrativa de la revolución y la política crítica a la altura de las circunstancias. Un detalle digno de mención es que el uso de Gramsci que aquí se defiende se realiza de frente a la circunstancia mexicana. (7) Tengamos presente que hablar de la singularidad mexicana-latinoamericana implica hablar del desgastamiento y la pérdida de legitimidad de un aparato gubernamental represivo y atravesado por actos de corrupción, impunidad y narcotráfico. (8) Más aún, implica, asimismo, hablar desde la contemporánea correlación de fuerzas, la cual, a su vez, permite identificar determinados sectores empoderados y cercanos tanto a la reproducción de los intereses del capital (9) como a ciertos patrones culturales predominantes; aunque, igualmente, a muchos otros sectores ubicados en posición de desventaja y sometimiento.

Ante este panorama, la salida del entramado estatal hacia la construcción de una tierra nueva parece ser la opción. Sin embargo, si bien las salidas institucionales están desacreditadas, ¿qué implica dicha salida autonómica y cómo puede

ayudar el planteamiento gramsciano para no terminar estableciendo fáciles programas supuestamente universales o ingenuos y, por ello, poco efectivos? Si la autonomía es el gran deseo de la propuesta gramsciana, la salida pura (10) del ámbito institucional, además de ser muchas veces poco efectiva, ingenua o momentánea, también pierde de vista la importancia que sigue —y seguirá— teniendo el ámbito institucional en términos de regulaciones, producción de leyes, políticas sociales, redistribución de la riqueza, o bien, como garantía de seguridad. (11) Aunado a ello, se pierde de vista que la dimensión constituida o institucional se configura y responde según la dinámica de la correlación de fuerzas o, dicho en otras palabras, de acuerdo con los ritmos, flujos o reflujos de las resistencias y demás luchas populares.

Pareciera entonces que en estas opciones subyace —además— un problema en el planteamiento mismo: me refiero al asunto de la dicotomización entre estrategias estatalistas o autonomistas. Se trata de una división no polemizada y sustraída a la discusión, o bien —ella misma y paradójicamente—, despolitizada. Una dicotomía que, perdiendo de vista su estatuto meramente didascálico, termina funcionando como significante trascendental o deus ex machina, o, en palabras gramscianas, como un dios escondido.

A lo anterior habría que agregar las diversas polémicas dentro de la propia perspectiva revolucionaria: desde quienes apelan a la resistencia, (12) al antagonismo, la negociación y la revolución en sus múltiples acepciones y manifestaciones, hasta aquellos otros quienes plantean sus estrategias desde premisas totales o absolutas; o bien y por el contrario, quienes se preocupan más por aspectos del cuerpo o el deseo, aunque descuidando, en ocasiones, las resonancias en una dimensión institucional o colectiva. (13) Claro está que no se duda de la teorización —también— de puentes entre la politización del cuerpo, el deseo y su manifestación en un orden institucional distinto, o —por lo menos — de la lucidez de reconocer la necesidad de dicho paso. De cualquier manera, mientras sigue la discusión entre interpretaciones, premisas, elementos, andamiajes o narrativas, la producción de explotación, subordinación, violencia y exclusión sigue haciendo camino al andar.

Es, pues, desde esta perspectiva, e inmersos en estas problemáticas teórico-prácticas, desde donde se requiere repensar, seriamente, no sólo las premisas que están detrás de las perspectivas preocupadas por la transformación, sino también de las preocupadas por el mantenimiento del orden.

De igual manera, desde una perspectiva revolucionaria o emancipadora, se necesita repensar la tradición revolucionaria para que, una vez ubicados en los escollos señalados por la teoría política contemporánea crítica, se pueda enfrentarlos tejiendo formas y narrativas alternativas, complejas, efectivas y más emancipadoras (14) y así frenar la difícil situación actual de discriminación, despojo y pauperización.

Por lo anterior, propongo repetir, creativamente, a un autor del siglo XX. Es decir, repetir y repensar a Gramsci. Repetir en el sentido de releerlo no idénticamente, sino como lo que fue: un trabajo abierto, partisano, en devenir y que posibilita, con mayor razón, agregar algo nuevo desde la circunstancia.

Lo anterior tendría que significar volver a escenificar una discusión inspirada en Gramsci, pero desde la contemporaneidad y de manera que signifique traicionarlo también, aunque no absolutamente. (15) Traicionarlo porque se le agrega algo nuevo desde un peculiar lugar de enunciación. (16) Y si hubiera elementos en los que no se le siga, sería porque, al viajar y entrar en contacto con el horizonte post, múltiple, diverso y latinoamericano, se tendría que mutar o hacer mutar la identidad de quienes participemos en este diálogo: tanto la identidad de Gramsci —post mortem— como la mía, aunque también la del lector y, en fin, de la comunidad recreada a partir de este debate.

Vale la pena reiterarlo: no se le traiciona absolutamente porque hay algo de él que, de alguna manera, permanece. Se trata de una especie de punto nodal o tendencia que permite detectar el ritmo de las reflexiones de Gramsci; y esto, no a pesar, sino gracias a su carácter heterodoxo, herético y crítico, así como por ser él mismo el traductor de la teoría revolucionaria hacia el terreno nacional italiano. (17) Por cierto, una tierra italiana que, además de la obviedad de haber estado invadida por procesos capitalistas parecidos a los nuestros, los latinoamericanos, estuvo también oprimida por un fenómeno que aparecería por primera vez ahí y que, asimismo y a nuestro pesar, fue contemporáneo o repetitivo diferencialmente: el fascismo.

No pocas consecuencias podrían extraerse de un fenómeno que pareció marcar la pauta no sólo de las nuevas formas de dominación y de los mismos corporativismos latinoamericanos y mexicanos; sino también de las nuevas lecturas de la revolución en sociedades complejas, en donde el poder gestiona la vida misma del subalterno tal y como se lee en los famosos escritos de Gramsci bajo el título de Americanismo y Fordismo.

Cabe destacar, además, que Gramsci escribe desde un rostro, un discurso y una mirada especial. Es decir, desde quienes no tienen derecho a decir, mirar y señalar, a no ser que, en ocasiones, sea a través de palabras y ojos ajenos; aunque, claro está, no absolutamente ajenos. (18) Gramsci escribe como parte de esos cuerpos, rostros y extremidades negados en su singularidad, y que, posteriormente, son reconfigurados bajo la lógica del capital y confinados —de esa manera— a la exclusión en un sentido y una perversa inclusión en otro. (19)

Así, pues, desde la exclusión o —mejor dicho— desde el atraso y la división italiana, Gramsci piensa en formas de hacer la revolución necesaria, sobre todo, en sociedades complejas en donde existe una robusta sociedad civil como trinchera detrás del Estado y donde la crisis económica no lleva, inmediatamente, a la crisis del orden; de manera que, a la revolución hay que prepararla, incluso y sobre todo, en términos morales y culturales. De esa forma, Gramsci recupera, para cuestionar tanto a positivismos economicistas como a idealistas puros y aristocráticos, la importancia de las ideas y la voluntad del hombre que desea transformar la realidad o la necesidad, así como la importancia de la conciencia de estar siempre inmersos en relaciones de fuerza, o, dicho en otras palabras, en la misma relación —de inspiración muy maquiaveliana— entre voluntad y necesidad. Ya como prueba de su consideración de la voluntad, entendida como acción política creativa o conciencia operativa de la necesidad histórica, es su optimismo y confianza en el hombre a pesar de —o gracias a— su pesimismo de la inteligencia. Gramsci nos enseña a ser partisanos y concebir la vida misma como lucha desde la peor de las circunstancias: desde la derrota, desde el ascenso del enemigo y desde la cárcel.

Los escritos de Gramsci que vienen hasta nosotros provienen de tres momentos: su época juvenil, su etapa como dirigente comunista y, posteriormente, desde su confinamiento en la cárcel. No obstante, y a pesar de la difícil lectura de sus notas debido a su mayoritario carácter misceláneo, no dejan de ser un estímulo tanto en Italia, Europa o América Latina, como, en general, en todo el mundo. Gramsci es, sin duda, un escritor inactual en el sentido de haber sido el productor de un nuevo horizonte que, como tal, nos sigue —y seguirá— acompañando.

Gramsci es, en este tenor, un productor de nuevos conceptos quien, además, amplía o resignifica otros al traducirlos a las necesidades de la coyuntura italiana, y, mediante lo cual, provoca así “nuevas formas de vida”. (20) Su agudeza es tal que su planteamiento puede viajar, una y otra vez, tanto para formar escuelas como para inspirarnos a pensar también desde la derrota y,

metafóricamente, desde la cárcel de la iron cage (Weber) que impone el mercado, la ciencia económica y un Estado desresponsabilizado socialmente hablando.

La plasticidad y heterodoxia de Gramsci han posibilitado, ciertamente, diversas interpretaciones a veces contradictorias. Su temprano análisis sobre la importancia del lenguaje y la cultura como reproductores del Estado mismo y de la revolución —en tanto reforma intelectual y moral— han permitido su uso de las maneras más indiscriminadas: desde las más revolucionarias, o las menos resistentes, hasta las más conservadoras. (21) Sin embargo, aquí se sigue defendiendo al Gramsci político, al de la revolución y al comunista (22) militante, aunque también al Gramsci heterodoxo y traductor, pero comprometido; así como a su potencial de cruces, fusiones, usos múltiples y hasta traiciones —si de revolución antifascista y anticapitalista se tratara.

Acudimos a Gramsci, además, porque su pensamiento-potencia (23) parece provenir, como ya lo he comentado, desde un privilegiado lugar de enunciación. Toda su productividad intelectual, desde la estética, la lingüística, filosófica, histórica y política, proviene del hecho de haber pertenecido a la dolorosa y convulsionada época que le tocó vivir.

Allende su formación lingüística, su pasión por la lectura, su extraordinaria capacidad como lector e intérprete, su feeling social, su erudición filosófica, así como su extraña, profunda y tremenda capacidad heurística, habría que valorar y subrayar el hecho de que fue un dirigente político comunista. Muy pocos, y Weber no nos dejará mentir, tienen la capacidad de ser tan pensantes y activos a la vez. Es decir, de pensar en medio de la violencia de una Italia fragmentada; en medio de las peripecias de pertenecer a un partido próximo a la proscripción, o bien, de estar tan cerca del levantamiento de Turín teniendo como horizonte el acontecimiento ruso. Es tal su voluntad de poder —diría Nietzsche— y, por ello, su voluntad de afección, (24) que, como muy pocos, Gramsci se sabe dejar arrobar —cual alumno— por la maestra circunstancia para extraer, de ahí, todo su potencial crítico, creativo y analítico. Por eso y mucho más, Gramsci es toda una caja de herramientas peligrosa, efectiva y estratégica para pensar la realidad y su transformación a la altura de los tiempos que tanto nos preocupan.

Dada, además, esa flexibilidad y ampliación conceptual profunda, (25) Gramsci nos permite salir de atolladeros teóricos. Inclusive, nos ayuda también en la compleja tarea de esquivar o cortocircuitar —al menos por ahora— esa

poderosa, difusa, astuta y múltiple tecnología de disciplinamiento, normalización y dominación. De ahí que pensar su propuesta antagonista o, mejor dicho, agonista y no disciplinante, sino revolucionaria, tenga que ser capaz, en diálogo con la contemporaneidad, de evitar ser fagocitada, una y otra vez, por esa Razón total y absorbente que otro pensador sepultado en el mismo panteón que Hegel analizaría con perspicacia. Me refiero a Marcuse y su Hombre unidimensional.

Gramsci realizará lo propio y, en su kairós, dará cuenta de las capacidades de la dominación mediante la noción de revolución pasiva, entendida, en palabras contemporáneas, como aquella revolución que, desde la élite, normaliza y disciplina a las masas populares (26) no sin algunos arreglos o concesiones —incluso, contrarios a la propia élite.

Aunado a lo anterior, la presente propuesta busca leer el estado del arte del pensamiento revolucionario o transformador contemporáneo desde un horizonte precisamente gramsciano. Por lo tanto, sería pertinente reconocer que lo que se lleva a cabo aquí es la escenificación de un diálogo-discusión; lo cual, dado que Gramsci es el pre-texto principal, ha implicado traducir al traductor mismo, es decir, a Gramsci mismo reconociendo así sus limitaciones y posibilidades.

Ahora bien, el debate central en torno al cual gira esta presente reflexión es el concepto de lo político y el de la revolución. Por ahora, se entenderá lo político en contraposición a —o en codependencia de— la política y como una forma privilegiada y primordial de transformación e institución del orden sociopolítico; es decir, como su ruptura y discusión, pero, en lo fundamental, como la creación impura, sea directa o indirecta, de un orden nuevo —parcial— en medio de una serie compleja de relaciones de fuerza en movimiento. Dado que no hay, y menos después del acontecimiento democrático, (27) puntos finales a la discusión, y puesto que lo que se nos presenta es multiplicidad y correlaciones de fuerzas en conflicto, habría que admitir —de entrada— que lo político tiende a derramar o de-formar el orden constituido. Un orden constituido que es eso: un orden que, muchas veces por ser tal, implica reducción y violencia respecto de la diferencia y la multiplicidad. (28) Es importante dejar claro que, dado que Gramsci mismo fue muy crítico y no practicante de ningún -ismo, sino que tradujo, recreó y constituyó una forma abierta de ser marxista, considero que leerlo no tiene por qué implicar gramscianismo. (29)

Leer hoy a Gramsci se hace estratégico, ya que nos enseña a analizar las relaciones de fuerza dadas, la hegemonía y el Estado mismo, antes de pretender

su transformación. Es, pues, un realista no reductivo, cínico o excesivo, sino complejo y revolucionario. En este sentido, su concepción de liderazgo y democracia, así como su tratamiento de la relación entre maestro y alumno, no implican iluminismos vanguardistas ni posiciones verticales o amos poseedores del saber, sino una relación pedagógico-dialéctica entre los elementos relacionados y en donde el maestro es alumno y el alumno es maestro.

Tengamos presente que, además, la lectura de Gramsci se elabora en una época de revolución pasiva y desde capitalismos periféricos. Así lo vivió el mismo Gramsci en su época y, desde ahí, nos legó un planteamiento de la transformación revolucionaria. Empero, Gramsci no planteó la reinstitución de ningún amo trascendente, porque, como se ha visto, ni siquiera lo supuso. Su política es inmanente y se niega a reintroducir la trascendencia a hurtadillas. Su inmanencia se deriva de esa terrenalidad del binomio pensamiento-acción desde la historia, es decir, desde las conflictivas y dinámicas relaciones de fuerza; (30) en suma, desde donde se origina su deseo de conocimiento y transformación de lo social, o sea, desde lo concreto, desde la realidad efectiva, o, en sus palabras —y muy italianamente por cierto—, desde la vida. (31) Esto es, en esa vida agitada y puesta en entredicho en el seno mismo del surgimiento fascista desde donde Gramsci piensa las revoluciones como proceso, ya sean las fascistas o las emancipatorias; es decir, como un lento procedimiento de ocupación de espacios a partir de la construcción de alianzas que han de pasar, necesariamente, por la transformación cultural y han de provocar el momento acontecimental, aunque en medio de relaciones de fuerza. (32) Aunado a ello, sabemos, una vez más, que su revolución no tiene pretensiones de ser absoluta, sin que con eso se niegue —necesariamente— la posibilidad del pasaje a la violencia física.

En términos de la revolución auténtica, en Gramsci se trataba de pensar la alianza cultural-política entre obreros y campesinos de la Italia de los años veinte. Una alianza que implicaría la creación de una voluntad colectiva —y nueva— dispuesta al enfrentamiento con el enemigo opresor. (33) Y, dado que no es una revolución total, sino permanente y procesual, o —en palabras gramscianas— molecular, se parece más al re-arreglo y transformación (Rancière) de la dominación y la comunidad entera por una parte sin parte y que se moviliza en nombre de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Respecto del concepto mismo de traducción, sabemos que, para el propio Gramsci ésta no es ni puede ser una suerte de equivalencia matemática. (34) De hecho, no hay tampoco —ni puede haber— traducción neutral, es decir, ajena a

intereses y contextos. La propia traducción está politizada, o sea, atravesada de relaciones de fuerzas dinámicas, en conflicto y sincopadas. (35)

Gramsci mismo enseña que no es la teoría la que debe ser impuesta hacia la realidad, tal como ese emplazamiento tan contemporáneo a nosotros llamado neoliberalismo, el cual (sin reparo de su lugar de enunciación y sin advertir sus intereses, su politización y sus premisas) fuerza la realidad a entrar en sus restrictivos cánones matemáticos para presentarlos como la verdad deseable y racional. (36)

Por el contrario, Gramsci enseña a traducir con todas las dificultades ya descritas: desde la realidad entendida como un campo de relaciones de fuerza y hacia el pensamiento con conciencia de su parcialidad; situación que obliga a la autocrítica, la lucidez y el debate permanente. De ahí que la traducción en Gramsci sea un juego de ida y vuelta con primordio en la realidad efectiva que, asimismo y simultáneamente, hace referencia a la lucha entre interpretaciones; las cuales, a su vez, buscan traducirse para terminar afectándose y reconfigurándose en función de los problemas de la realidad. Hablando en lenguaje contemporáneo: si lo que hay que hacer es levantar acta de la muerte de dios o del Rey pretendiendo ser fiel al acontecimiento democrático, según el cual, la sociedad es autoinstituida (Castoriadis y Lefort), es Gramsci el enemigo —aunque sin garantías absolutas de haberlo logrado— de todo dios o Rey escondido. Así, pues, es en la traducción en donde lo traducido, es decir, Gramsci mismo, adquirirá nuevas connotaciones sin pretender discursos absolutos o acabados, pues se lo lee, además, desde determinados criterios y necesidades culturales, políticas, históricas y económicas.

Dado lo anterior, en el presente texto realizo un esfuerzo por travestir a Gramsci sosteniendo de él —para decir que sigo hablando de él y porque vale la pena hacerlo— su potencia revolucionaria, popular, crítica y política. Además, se trata de un Gramsci desbordado. Un Gramsci un tanto nuevo y abierto a la vez. Un Gramsci con preferencia por lo político y por una de sus especies —y posibilidades—: lo revolucionario. Aunque también por ambos asuntos a la vez, o bien, a veces por una y a veces por la otra, pero sin descuidar la importancia de la política o del Ordine Nuovo a construir, y, una vez más, sin pretenderlo pleno, sino desbordado —y necesitado de ser desbordado— por las fuerzas de lo político, sea que se presenten en su versión creativa y revolucionaria, o, simplemente, en tanto crítica permanente.

El presente libro está dividido en cuatro capítulos. En lo que resta de esta introducción, hago un esfuerzo por repensar tanto la filosofía como al filósofo comprometido y crítico en la actualidad. Para ello, reflexiono acerca de la filosofía de la praxis, su incidencia revolucionaria, su batalla y, de igual forma, sus limitaciones y alcances. Me interesa repensar la filosofía de la praxis como un proceso crítico y creativo de algo nuevo y emancipador —aunque no total.

En el primer capítulo, la reflexión gira en torno al concepto de política en Gramsci, haciendo un énfasis en su política revolucionaria o transformadora y entendiéndola como lo político. Si bien en Gramsci no se encuentra como tal lo político, intento dar cuenta de los rasgos de su concepción política que derraman lo institucional, lo que, regularmente, se reconoce como la política. Lo anterior es relacionado, además, con la concepción gramsciana de gran política en tanto invención radical de nuevos órdenes, colectivos o Estados; dado lo cual, y para seguir con el diálogo, pienso de nuevo y con Rancière y su división entre la política y la policía. Al final de ese capítulo, reflexiono acerca de los dispositivos de dominación actuales, tal como en el caso de la gobernanza. Por ello, posteriormente al dar cuenta del carácter sutil, economicista, despolitizado, heterárquico y aparentemente inofensivo de dicho mecanismo de gestión, se demuestra —justo por ello— su efectividad en tanto condición de posibilidad de una serie de prácticas históricas. Finalmente, gracias a Gramsci, demostramos, asimismo e incluso en su intríngulis barroco, que la gobernanza es producto de los flujos y reflujos de las luchas sociales y que, por lo tanto, está no sólo atravesada de relaciones de fuerza, sino así obligada —de alguna manera— a cierto reconocimiento o concesión de ciertas necesidades o consignas populares.

El segundo capítulo se sumerge en la lectura que Gramsci realiza sobre Maquiavelo. (37) Un Maquiavelo —por cierto— popular, pues escribe para los que no saben —incluso, lo hace revolucionaria y trágicamente—, ya que sabe que las relaciones agónicas de fuerzas son irrebasables y porque, además, el orden deseable es aquel que se reconoce atravesado de conflicto, es decir, se trata de aquel que se constituye como aporético. Asimismo, en este capítulo llevo a cabo un énfasis en un Maquiavelo también contingente, sensible, preocupado por la vida, intuitivo y realista, así como complejo. (38) Esto último —dígase de paso— lo relaciono con su reflexión ética, aunque circunstancial y, como tal, paradójica; es decir, no plena, sino consciente de la posibilidad de la suspensión ética de la ley. Es así como Gramsci, a través de Maquiavelo, se erige como un autor agónico de la coyuntura y la contingencia. De ahí su tragedia o su pesimismo de la inteligencia, aunque igualmente su optimismo de la voluntad.

Más adelante, hacia el tercer capítulo, presento una reflexión acerca del concepto de revolución en Gramsci, en diálogo y contraste con las reflexiones y prácticas contemporáneas de dicha noción. Posterior a la elaboración de una genealogía de la idea misma de revolución, expongo sus problemáticas —gracias a otros autores—, aunque, igualmente, la contingencia misma de tal idea. (39) Así, después de dar cuenta de los peligros de la matriz pura y total de la revolución, demuestro que Gramsci no se encuentra ubicado en esa tradición. Dado lo cual, acto seguido y en este mismo capítulo, despliego el planteamiento gramsciano para ponerlo en diálogo con la idea del partisano y sus relaciones con las propuestas contemporáneas acerca de una ciudadanía crítica. Después de ello, repienso el concepto mismo de vida en Gramsci y lo relaciono con la figura del partisano, para concluir delineando una propuesta revolucionaria gramsciana de frente a la singularidad contemporánea e intentar ir más allá de Gramsci en este punto. Finalmente, hacia el capítulo cuatro, concluyo la presente reflexión.

Una de las primeras hipótesis con las cuales se comenzó el presente trabajo fue la de considerar que, primeramente, gran parte de los dilemas contemporáneos respecto de las resistencias o las revoluciones eran falsos, o bien, carecían de sentido desde el planteamiento de Gramsci; y que, además, muchas —que no todas— de las acusaciones hacia Gramsci eran, en realidad, producto de una lectura hecha a través de intermediarios, traductores o lecturas poco interesadas en indagar el contexto o las reflexiones mismas de él; o bien, eran consecuencia de haber realizado lecturas estáticas y no dinámicas. (40) Es decir, sin considerar que los Cuadernos son notas hechas en la cárcel y según circunstancias históricas específicas; un mérito que, dígase de paso, no implicó en Gramsci absoluta dispersión o poca consistencia en sus planteamientos, sino que, en efecto —y en sus palabras—, posibilitó que nos legase algo für ewig.

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS: PERTINENCIA Y ALCANCES

Antonio Gramsci (41) (1897-1937) es considerado el padre del comunismo italiano. Además de un gran estudioso y pensador, fue un potente dirigente político en el partido comunista. Su involucramiento en la lucha por el comunismo hizo que terminara en la cárcel de una Italia gobernada por el fascismo de Benito Mussolini.

Desde la cárcel, Gramsci nos ha legado precisamente sus famosos Cuadernos de la cárcel, así como sus Cartas desde la cárcel, ambos elementos saturados de profundas reflexiones acerca de la revolución en sociedades complejas y sobre cómo pensar el marxismo por fuera del marxismo tradicional e, incluso, sobre el sentir y devenir de un revolucionario encarcelado y alejado de su familia y, aun así, haber podido catalizar su difícil situación en un deseo de transformación y creatividad.

Gramsci también ha heredado, para la posteridad, diversos y agudos artículos de su época de juventud. A pesar de la brevedad de los escritos, también han sido —y son todavía— fuente de reflexiones, polémicas y proyectos alternativos.

Sin duda alguna, uno de los conceptos fundamentales sobre el cual pudo trabajar con mayor detenimiento desde la cárcel es el de filosofía de la praxis.

Gramsci, de la mano de la crítica a filósofos idealistas y hegelianos como Gentile o Croce (o bien, gracias al marxismo de Antonio Labriola, más sus propias lecturas de Hegel, Marx y Maquiavelo, entre otros), pudo delinear lo que se conoce como filosofía de la praxis. Una filosofía que al evitar tanto idealismos como materialismos, así como reduccionismos de la praxis a la filosofía o de la filosofía a la praxis (Frosini), (42) logra una inteligente superación y propuesta novedosa y consistente, pero, sobre todo, revolucionariamente pertinente. Ya en el Cuaderno 10 § 44, Gramsci nos comenta:

Introducción al estudio de la filosofía. El lenguaje, las lenguas, el sentido común. Propuesta la filosofía como concepción del mundo y la actividad filosófica no concebida ya [solamente] como elaboración “individual” de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y especialmente como lucha cultural para transformar la “mentalidad” popular y difundir las innovaciones filosóficas que demostrarán ser “históricamente verdaderas” en la medida en que se vuelvan concretamente, o sea históricamente, universales […] (43)

Desde la nota anterior, es posible dar cuenta del carácter revolucionario de la misma filosofía de la praxis; es decir, como lucha cultural o, dicho en otras palabras, como una filosofía que revalora la importancia del frente cultural en todo proceso de transformación, aunque entendido, además, como proceso filosófico o pensante.

En el Cuaderno 11 § 62, Gramsci asevera:

En cierto sentido, por lo tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contradicciones sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción. (44)

De acuerdo con esta cita, afirmo que la filosofía de la praxis no solamente está consciente del conflicto o de las conflictivas relaciones de fuerzas, sino que, además, parte de ellas de manera crítica y lúcida; aunque, más aún, se concibe como elemento de la contradicción y, desde ahí, construye conocimiento mientras transforma una parcela de la realidad.

Como afirma Fabio Frosini, lo anterior, sin duda, implica un estatuto nuevo de la filosofía, (45) es decir, se trata de una filosofía que no está separada de la realidad ni de la práctica, sino que, más bien, nace mientras el agente social —uno o muchos— está transformando la realidad. Me parece que Sánchez

Vázquez (46) acierta al definir la filosofía de la praxis como la explicitación o el despliegue del momento o los momentos en que la praxis se va haciendo consciente.

Gracias a Roberto Dainotto, (47) sabemos que la primera vez que comienza a trabajarse la noción de filosofía de la praxis en los Cuadernos es en el Cuaderno 5 § 127 (48) —y con referencia a Maquiavelo. En dicho Cuaderno, Gramsci nos dice que aquello que le importaría a la filosofía de la praxis es la relación entre voluntad y estructura, o entre voluntad humana —política— y la transformación de la realidad. Como se verá más adelante, no por casualidad, a la filosofía de la praxis también se le podría denominar como saber del acto impuro o acto transformador no puro, dado que no es pleno ni ajeno a la correlación de fuerzas.

Otra manera de entender el bloque entre filosofía y praxis se encuentra en el análisis que Fabio Frosini realiza de la traducción de Gramsci a partir de la decimoprimera tesis de Feuerbach. (49) En ella, Gramsci, a diferencia de Engels, no contrapone el acto de interpretar y transformar, sino que traduce la multicitada tesis en términos de un continuum constante e inseparable entre interpretación y transformación. Es decir, lo que comparece en la interpretación de Gramsci es una suerte de espejismo entre la praxis que se refleja en la filosofía, y la filosofía que se refleja en la praxis. Tal espejismo, o pasaje, como lo explica Frosini, se realiza gracias a otra noción gramsciana: la de traducibilidad. (50)

A lo largo de esta introducción, repensaré la filosofía de la praxis gramsciana para, posteriormente, dialogar con algunas propuestas contemporáneas de la filosofía; esto último, con el afán de seguir reproduciendo la potencia revolucionaria del pensamiento de Gramsci al dar cuenta de su flexibilidad teórica y, en ese sentido, de la posibilidad de estar a la altura de nuestras problemáticas teórico-prácticas. Sin embargo, la solución —nunca final— de dichas problemáticas, muy en el estilo marxista de Gramsci y dado el nuevo estatuto de esta filosofía, no se resuelven de una manera discursiva, sino práctica, aunque pronunciada, reflejada y hecha consciente de manera filosófica.

TRAS LAS HUELLAS DE HEGEL Y MARX

(51)

Es tal la importancia del pensamiento de Hegel en Gramsci, que éste llega a reafirmar que el idealismo alemán es la condición de posibilidad del movimiento obrero. (52) Sin embargo, su lectura de Marx (53) permitirá a Gramsci partir de los sujetos concretos, o de los "singulares", para pensar la transformación práctica y no sólo especulativa. (54)

Ahora bien, con respecto a Hegel y al pensamiento político de Gramsci, encontraremos reminiscencias hegelianas en conceptos gramscianos como la política y su relación con la universalidad; (55) en el nexo entre la práctica particular y la universalidad teórica; o bien, en su concepto de hegemonía (56) como alianza, consenso o andamiaje cultural-simbólico, aunque con ciertas características marxistas, es decir, con fundamento económico-material. Asimismo, el propio concepto ampliado de Estado, en Gramsci, (57) tiene rasgos hegelianos o, mejor dicho, hegeliano-marxistas, pues al ser planteado como una unión de hegemonía-consenso más dominio-coerción, (58) permite a Gramsci entender el Estado como un conjunto de teorías y prácticas; (59) de manera que un importante elemento de constitución del Estado es un elemento teórico y no meramente práctico, con lo cual se sostiene, así y de nueva cuenta, la intrínseca relación dialéctica entre teoría y práctica. Ahora bien, las consecuencias de este planteamiento respecto del Estado permitirán a Gramsci esbozar una serie de estrategias revolucionarias que van más allá del mero ataque militar —guerra de movimiento— y que pueden enfocarse en una batalla mucho más sutil (aunque sin negar la posibilidad del pasaje a la guerra de movimiento), la cual será la batalla de las ideas o batalla pedagógica; o, dicho en otras palabras: "la lucha por la hegemonía" —guerra de posición.

En ese sentido, Gramsci nos asegura que la dominación de determinado grupo en el poder no depende tanto de la coerción, sino también de una serie de aparatos o dispositivos de difusión de ideas, teorías, cosmovisiones o símbolos que permiten asegurarlo y reproducirlo en el poder, no sólo a través de la imposición, sino, sobre todo, a través del consentimiento —hegemonía.

De igual manera, en contra del economicismo de la época —y hasta de la nuestra —, Gramsci afirma que el bloque histórico, o composición entre estructura y superestructura —unión interdependiente—, no se encuentra en una relación jerarquizada y monocausal, sino en tensión dialéctica. Así, Gramsci dará cuenta de las posibilidades de la transformación, pero también del condicionamiento de las circunstancias. De tal suerte que, en contra del materialismo de Bujarin, Gramsci afirma que no hay determinismos; pero —además—, y en contra también de cierto idealismo exageradamente especulativo y no arraigado en la realidad, dirá que no hay libertad absoluta.

Aunado a lo anterior, Gramsci nos dirá, de manera muy hegeliano-marxista, en contra de cierto reformismo parlamentario y de lo que hoy calificaríamos como discursivismo ingenuo, que la estrategia no puede ser meramente cultural o en el terreno de las ideas, sino que también deber partir de —y desplegarse en— la realidad efectiva; en otras palabras: no sólo habrá de darse en los ámbitos de la “mera cultura”, sino también, dialécticamente, en el terreno de las relaciones económicas de producción —pero, sobre todo, de la cultura popular.

El mismo método dialéctico (60) (con todo su énfasis en la negatividad y negación de la negación o superación —nunca definitiva— que reintegra, de alguna manera, lo negado y da así dinamicidad al proceso siempre abierto) lo encontraremos en varias de las reflexiones gramscianas, como en su noción de sociedad civil. Sobre todo, porque será en ese ámbito en el que Gramsci, desde el punto de vista teórico, articulará las concepciones de Hegel y Marx.

Para Gramsci, no todo se decide en el Estado —en su concepción restringida— o en lo meramente institucional, como tampoco tomar el poder del Estado significa haber finalizado con el proceso revolucionario, pues se encuentran por detrás del Estado una serie de trincheras. (61) Se trata de una serie de trincheras “privadas” que tienen una función pública, que se encuentran en la sociedad civil —sociedad civil y Estado, o Estado integral— y cuya finalidad es la construcción de voluntad colectiva y consenso. Se trata de una sociedad civil (62) que no es ni la meramente marxista concepción de ésta como el espacio económico en su sentido burgués de atomización ni la versión romántica —y de cuño liberal— de una sociedad armoniosa perturbada por la mano estatal.

Por el contrario, la visión hegeliano-marxista de la sociedad civil en Gramsci (63) —en realidad más hegeliana que marxista— (64) permite pensarla como un terreno privilegiado de disputa entre diversos grupos que configuran el proceso

de construcción de la hegemonía y la estatalidad. Desarrollaré el tema de la sociedad civil en Gramsci más adelante.

En síntesis, se podría decir que, anclado en el siglo XIX, nuestro pensador italiano podrá sentar las bases de gran parte de su pensamiento.

Específicamente, Hegel llegará a Gramsci —en primer lugar— por intermediación del llamado neohegelianismo italiano. Ya en varios de los pensadores representantes de dicho movimiento se exaltaron importantes conceptos que tuvieron gran impacto en el pensamiento gramsciano, aunque éste los reinterprete ahora junto a la matriz marxista, para así darles un carácter mucho más concreto y práctico, incluso, nacional —o local— y mucho menos especulativo.

Dentro del mencionado neohegelianismo italiano, cabe destacar que se pueden encontrar pensadores como Bertrando Spaventa (1817-1883). (65) De manera muy hegeliana, Spaventa pone de relieve la clásica relación entre ser y pensar, dando mayor importancia al pensamiento del ser. (66) No muy alejado estará Giovanni Gentile (1875-1944), quien "restringe el proceso dialéctico al acto de pensar", además de afirmar que lo único real "es el Yo trascendental", (67) que no es, sino que deviene. Sin embargo, una de las mayores influencias en el pensamiento de Gramsci fue Benedetto Croce (1866-1952), mejor conocido como el "filósofo de los distintos", (68) o como aquel pensador que emparentó al espíritu hegeliano con la historicidad. A pesar del idealismo especulativo de Croce y dada esa búsqueda —lograda o no— de unidad entre el ser y el pensar, partió de la concreta realidad del ser humano y su circunstancia. (69) Croce, en ese sentido, se refiere a la práctica como "pratica vita"; (70) tan es así que llega a sostener el "primado de la razón práctica". (71)

Aunado a lo anterior, Croce resalta el concepto de unidad, o la posibilidad de ésta, (72) no únicamente ante los conceptos distintos que él diferenció, sino también frente a los conceptos opuestos. La unidad es entendida como una síntesis que se construye en movimiento. (73) En Croce, también se pueden encontrar reflexiones acerca de la ética como volición de lo universal, así como de la política y su relación con la habilidad —en una evocación a Maquiavelo—. (74) Sin embargo, a decir de Gramsci, Croce "sigue encerrado en ese círculo teológico-metafísico que lo hace sostener el primado del pensar". (75) En otras palabras, a pesar de todo, Croce —finalmente— no logra la unión entre teoría y práctica; es decir, no puede alcanzar la unidad hegeliana o el imperativo

marxista, sino que, en cambio, se queda respecto de la teoría en la “alta cultura”.

Por lo tanto, para Gramsci, el idealismo italiano no logra la concreción que se esperaría y necesitaría, sino, por el contrario, aparece en formas exageradamente especulativas, situación que lo hace poco pertinente para pensar y transformar la complicada realidad sociopolítica su época. Una época —dígase de paso— atravesada por diversos acontecimientos acaecidos a caballo entre la Primera y Segunda Guerras Mundiales; es decir, desde las expectativas de la Revolución obrera de 1917, así como desde la necesidad de comprender el ascenso del fascismo en Italia.

Ahora bien, será crucial, para un hegeliano y marxista como Gramsci, subrayar el lado activo del conocimiento, o sea, la presencia del sujeto en la interpretación y la capacidad de modificación de la realidad; incluso, podría decirse, maquiavélicamente desde Gramsci, que se trata de un sujeto que busca cómo dominar la realidad —aunque jamás totalmente—; esto es: sin volverse su dueño absoluto. Nos dice el propio Gramsci en el Cuaderno 11 § 59:

La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de “creatividad” del pensamiento, pero en un sentido especulativo e idealista […] Creador tiene, pues, que entenderse en el sentido “relativo” del pensamiento que modifica el modo del sentir del mayor número y, por tanto, la realidad misma, la cual no puede pensarse sin ese mayor número. Creador también en el sentido de que enseña que no existe una “realidad” por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican. (76)

Gramsci llevará esta postura hasta sus últimas consecuencias al terreno político, para sostener ahí la capacidad subjetiva de creatividad, así como de transformación de la realidad. De esta manera, podrá esbozar tanto la estrategia revolucionaria como el terreno de la práctica revolucionaria, el cual no determina, sino, antes bien, posibilita su transformación. Por ello, para Gramsci serán muy importantes las relaciones entre ser y pensamiento, al igual que entre teoría y práctica. No obstante, a diferencia del neohegelianismo italiano (Spaventa, Croce), Gramsci, ahora con Marx —y Maquiavelo—, intentará plantear esta relación a partir de la realidad concreta, considerando todas las

contradicciones y conflictos que ello implica y haciendo un mayor énfasis en el asunto práctico —o voluntad— de la transformación. (77)

Dada esa tensión siempre presente en Gramsci entre el pensamiento hegeliano y el marxista —aunque atravesado por la influencia de Maquiavelo—, se podría decir que, para él, al parecer no hay oposición insalvable, como tampoco unidad armoniosa, sino siempre conflictiva entre el momento pensante y el activo.

¿QUÉ SERÍA ENTONCES FILOSOFÍA DE LA PRAXIS?

Gramsci sabe bien que no es posible descalificar a priori una estrategia de lucha, pues no puede haber “historia por diseño”. De igual forma y en contra de purismos, sabe que el “acto histórico concreto” (78) en el que se logra la unión dialéctica es impuro y está contaminado. En palabras de Gramsci y en el Cuaderno 4 § 37:

Ni el monismo materialista ni el idealista, ni “Materia” ni “Espíritu” evidentemente, sino “materialismo histórico”, o sea actividad el hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta “materia” organizada (fuerzas materiales de producción), a la “naturaleza” transformada por

el hombre. Filosofía de la acción (praxis), pero no de la “acción pura”, sino precisamente de la “acción impura”, o sea real en el sentido profano de la palabra. (79)

Desde el punto de vista de la práctica revolucionaria o práctica de transformación, esta concepción que da cuenta de la contaminación y conflictividad de la realidad efectiva posibilita evitar posturas o estrategias unilaterales. Mundanamente hablando, la revolución —o praxis— en Gramsci es ubicua y transversal, dado que se trata de un acto que, involucrando la relación entre pensar y ser o entre teoría y práctica, (80) puede aparecer en cualquier espacio, aunque, privilegiadamente, en los espacios de la sociedad civil. Como se ha visto con anterioridad, no hay que perder de vista que, para Gramsci, la sociedad civil es entendida como trama privada del Estado y, de alguna manera, espacio público por sus funciones; más aún, es entendida como esa multiplicidad de espacios público-privados que la convierten en un espacio privilegiado de la lucha por la hegemonía.

De cualquier manera, no se descarta la importancia de la acción política tanto en

el seno de la sociedad civil como en el ámbito estatal e institucional, o a través de organizaciones como los partidos políticos. Sin embargo, en Gramsci, desde la peculiar coyuntura a la que asistimos, cobran gran importancia estratégica las manifestaciones de tipo extrainstitucional, al igual que las de movimientos u organizaciones populares, asambleas barriales y demás organizaciones que participan de —o se posicionan contra— la hegemonía dominante.

Esta posibilidad de plantear la ubicuidad y transversalidad de la acción o de la lucha —no necesariamente— en el ámbito institucional o militar permite revalorar, por otra parte, la importancia de la responsabilidad de lo intelectual, su potencia conflictiva o reproductora según su lugar de enunciación y sus intenciones; aunque, más importante aún, permite revalorar la relevancia estratégica del espacio cultural como un espacio de disputa que cortocircuita o reproduce determinada hegemonía en el seno de la sociedad civil y que participa, estratégicamente y con gran potencia, en determinada configuración estatal o, incluso, en su desborde.

Como veíamos con anterioridad, desde el punto de vista teórico-intelectual de Gramsci, es muy importante tener en cuenta el lado activo del conocimiento. No obstante, se trata de un pensamiento que, aunque es activo, está condicionado por la misma realidad (81) y, en ese sentido, también por otros pensamientos que se han desplegado en una circunstancia y que, asimismo, los condiciona a su vez. Agregaríamos, explícitamente, que se trata de una múltiple tensión no sólo del pensamiento respecto de la realidad, sino de éste con otros pensamientos que vehiculan los modos de pensar dicha realidad y se resisten a ser desmontados.

Adelantaría, como hipótesis propia, que se trata de la escenificación de un conflicto horizontal y vertical que se verifica en el acto impuro —contaminado — ya señalado por Gramsci. Un acto-pensamiento impuro que, si bien está arraigado primordialmente en la realidad, se manifiesta de diversas formas, ya sea en el espacio público o institucional, o bien, como rupturas políticas, epistemológicas o políticas —política en su sentido amplio—. Desde mi interpretación, considero que subyace, a esa “batalla intelectual”, un esquema tríadico consistente en el siguiente esquema: 1. Pensar la Realidad desde ella, 2. Despensarla —crítica/crisis—, y 3. Pensar lo nuevo haciéndolo (inventar o el momento de pro-puesta radical (82) disparadora de la acción social). (83)

De manera tentativa y hasta este momento, se puede afirmar que la filosofía de la praxis es entendida como la unión —o búsqueda de la unión— entre teoría y

práctica, así como el pensamiento de este nexo o de la praxis misma; y no porque la praxis sea el objeto a reflexionar como tal, sino porque, tomando la praxis como origen (Frosini), se hace necesario pensar. Esto quiere decir que la filosofía de la praxis sería la reflexión desde la realidad concreta sociopolítica de las condiciones de posibilidad de la praxis más efectiva, así como del estudio y la comprensión del acto de transformación que vincula la unión entre pensar y Ser o entre filosofía y realidad; y que, en ese sentido, se postula a sí misma como momento de construcción y verificación del universal concreto, es decir, de un universal frágil y conflictivo, dado que la unión es una dinamicidad viva, abierta, nunca plena y atravesada de contradicciones.

Asimismo, la filosofía de la praxis procede, en un primer momento epistemológico, como crítica a un proceder meramente lógico-conceptual de un saber reproductor de las relaciones de dominación y explotación. Por ello, la filosofía de la praxis apelaría, en cambio, a la necesidad de un involucramiento existencial —y afectivo— en la realidad efectiva, particularmente desde la perspectiva de lo popular y que, además, implique una especie de diálogo que parta de dicha realidad para pensarla y, posteriormente, regrese a la misma para transformarla —para vaciarse—, (84) o bien, para ir pensando al compás del despliegue mismo de la praxis en sus múltiples manifestaciones. La realidad es, entonces, aquella que impone ritmos y estrategias, y que convoca a una acción que tiende a “destruir la ley de los grandes números”. (85)

La filosofía de la praxis promueve un tipo de intelectual no sólo más comprometido, sino más cercano a las masas para elevarlas culturalmente hablando. Es decir, se trata de una especie de educador popular inmerso en la realidad histórica que se deja arrobar por las masas populares (86) y quien, en ese contacto, puede articular el sentir con el saber y el conocer: contacto necesario, dado que cualesquiera de esos elementos tomados unilateralmente son demasiado formales, de manera que pierden así potencia crítica y transformadora.

Recordemos que, para Marx, la salida de la alienación precisa una transformación práctica y no únicamente de la conciencia. En otras palabras, la solución no se encuentra propiamente en la filosofía, (87) sino en la apropiación y transformación del mundo, o, dicho en otras palabras, en la revolución, pero en una revolución consciente o manifestada filosóficamente hablando. De ahí, de nuevo se señala la crítica tanto de Marx como de Gramsci hacia el idealismo o la “alta cultura o intelectualismo”, pues estos, afirman ellos, desconocen la

actividad real; desconocen la consistencia del objeto. (88) En palabras de Gramsci en el Cuaderno 4 § 3:

Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, ha dialectizado los dos momentos de la vida del pensamiento: el materialismo y el espiritualismo, pero la síntesis fue "un hombre que anda con la cabeza". Los continuadores de Hegel han destruido esa unidad, y así se ha vuelto a los sistemas materialistas, por una parte, y a los espiritualistas, por otra. La filosofía de la práctica ha revivido en su fundador toda esa experiencia de hegelianismo, feuerbachismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: "el hombre que anda con las piernas". (89)

Ya Marx señalará la lucha presente en la imbricación de hombre y mundo. Como se lee en la tesis número II de Marx: "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar su verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad del pensamiento". (90) La filosofía de la praxis se perfila como un importante momento de reflexión crítica y trabajo conceptual en sintonía con las luchas de base y cuyo fin es la transformación de la realidad.

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN LA CONTEMPORANEIDAD

Gramsci se encuentra entre dos extremos, a saber: entre el materialista en su versión economicista, en donde se encuentra Bujarin, y el otro idealista de la alta cultura cuyo representante sería Croce.

La filosofía de la praxis también parte de la superficie, es decir, de la realidad efectiva o la terrenalidad para pensarla y transformarla. De esta manera, dicha filosofía de la praxis, además de tener que estar históricamente arraigada en la realidad efectiva, ha de tener un componente popular enraizado en los grupos subalternos, "elaborando en sentido crítico el sentido común". (91) Se trata, entonces, de la tan citada reflexión de Gramsci en donde apela a una articulación compleja entre el sentir y el pensar, o sea, entre el intelectual y los grupos subalternos, los cuales son interdependientes. De manera que, recordándonos al apasionado Maquiavelo, Gramsci invita al filósofo de la praxis a entender y sentir. En sus palabras y como se lee en el Cuaderno 11 § 67:

El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado [...] o sea que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y en consecuencia explicándolas y justificándolas en esa situación histórica determinada […] no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación [...] Si la relación entre los intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (no mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces […] se crea el bloque histórico. (92)

Es decir, se trata también de un "filósofo democrático", el cual está "convencido de que su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que es una

relación social activa de modificación del ambiente cultural”; (93) o bien, se refiere a aquel que entiende que “cada quien se cambia a sí mismo, se modifica en la medida en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones de las cuales él es el centro del conflicto”. (94)

En síntesis, de lo que se trata en la filosofía de la praxis es de ejercer “el análisis de las condiciones de posibilidad para que los dirigidos intervengan críticamente […] a fin de subvertir el poder de los que lo dirigen”. (95) La filosofía de la praxis es, entonces, “el análisis de las condiciones de posibilidad histórica de la autonomía de clase de las masas populares […]”. (96) No obstante, no debe ser reducida a lo anterior, a lo meramente analítico, (97) pues también ha de promover esa constitución a través de los medios pertinentes; (98) ya sea a través de la crítica a la hegemonía predominante, del discernimiento de las potencias de emancipación y de la creación de conceptos que posibiliten la emancipación, o bien, mediante la educación popular con el fin de diseminar un ethos de la sociedad regulada o comunista.

Ahora bien, en términos metodológicos, previamente al complicado desarrollo de aquel ethos, conviene señalar la importancia del análisis y la reflexión crítica de y desde las culturas populares, así como de sus elementos potenciales críticos e historial de beligerancia, para pasar del momento de desorganización folclórica a la consistente e integral concepción que se va encarnando en la voluntad colectiva de lucha. Ciertamente, el estudio, el análisis y la promoción de las condiciones de posibilidad de la autonomía subalterna, que no es otra cosa que de la transformación de la realidad, tiene que pasar, necesariamente, por el análisis de las relaciones de fuerzas. Y esto, para saber: “Cuáles son los puntos de menor resistencia, donde la fuerza de la voluntad puede ser aplicada más fructuosamente […] la tarea esencial es la de ocuparse sistemática y pacientemente en formar, desarrollar, hacer cada vez más homogénea, compacta, consciente de sí misma a esta fuerza”. (99)

Entonces, desde Gramsci se puede afirmar que la filosofía de la praxis es, fundamentalmente, una reflexión crítica, creativa y activa acerca de las condiciones de posibilidad para la formación y el despliegue del sujeto político subalterno en vías de liberación y autonomía. (100) En términos éticos, la filosofía de la praxis sería la reflexión crítica de la realidad histórica para discernir las posibilidades de un mundo más humano y provocar, de esa manera, la puesta en marcha de dichas posibilidades. Es decir, se trata —en tanto objetivo — de la conformación de un mundo en donde cada vez sea más difícil el

establecimiento de relaciones de dominación y explotación.

Sin duda, Gramsci nos invita a una tarea también teórica que surge de las potencias en lucha y desde la perspectiva popular, y que ya, desde ahí, comienza a transformar el mundo al redimensionar los problemas y las alternativas, pero que no ha de quedar ahí, sino que ha de buscar, posteriormente, encarnarse para devenir mundo (divenire-mondo). (101) Dado lo cual, el problema sería ahora, precisamente, ¿cómo encarnar o devenir mundo? Quizás aquí se inscriba el esfuerzo del propio Gramsci por dialogar con Maquiavelo para darle así, a su teoría, un carácter realista y efectivo.

A partir de estas dos últimas reflexiones, quedaría comentar dos puntos pertinentes. En primer lugar, y como se ha presentado con anterioridad, la filosofía de la praxis parte de la realidad efectiva. Desde ese punto de vista, se puede afirmar, entonces, que se trata de una filosofía que parece querer dar cuenta de algo que escapa de las posibilidades lingüísticas, pues implica pensar "la misma historia en su infinita variedad y multiplicidad". (102) Pues bien, frente a este escollo, Gramsci nos habla de una filosofía "absolutamente creadora" (103) que responde a las "necesidades objetivas históricas". (104) A partir de esta primera consideración final, concluyo que, en el pensamiento filosófico de Gramsci, existe una invitación a la criticidad y creatividad permanente y atenta a la realidad efectiva.

No por casualidad, la filosofía de la praxis no es únicamente una mera traducción del marxismo, sino de Maquiavelo. Gramsci, como Maquiavelo, parte de problemas políticos concretos ante los que se somete en una posición —en primer lugar— pasiva, dejándose afectar por el problema, aunque, posteriormente, se revelará desafiante. En ese atento sometimiento, el cual implica una relación política con la coyuntura, se despliega toda una potencia de deseo, imaginación y reflexión. Una reflexión que no tomará la forma del tratado escolástico, sino que se escenificará de manera un tanto descuartizada, aunque rapsódica, (105) dado que se encuentra en tensión con la historia concreta. En este extraño ensamble producto de un peculiar estilo, radica la potencia política y el alcance de Gramsci. En dicho despliegue discursivo, se presenta, pues, una reflexión que nos aclara la correlación de fuerzas mostrándonos sus intersticios, y, a través de dicha elaboración pensante que reconfigura premisas, se desatan elementos para la transformación.

Para finalizar este apartado, recordemos que, en estricto sentido, la filosofía de la

praxis demanda un paso más. Y este paso tiene que ver con la necesidad de establecer algún tipo de vínculo con algún aparato de hegemonía que nos posibilite la difusión de la reflexión y la imaginación alternativas y resultantes del afecto por el problema político y del deseo de transformación para realizar una efectiva crítica del sentido común.

▪

1- Javier Franzé (coord.), Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea. Madrid: Catarata, 2014.

2- Situación que ha posibilitado que, a Gramsci, se le acuse de Estado-céntrico. Véase al respecto: Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2010; o bien, Santiago Castro Gómez, Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. México: AKAL, 2015.

3- En efecto, cuando pienso en agónico, me refiero, sobre todo, a la reflexión que realiza Chantal Mouffe a partir de Schmitt, en donde la autora desarrolla las consecuencias productivas que, para la democracia, tiene el matiz de lo agónico en vez de lo antagonista —como enemigo en su sentido más fuerte o cercano a la batalla frontal o mortal—. Véase Chantal Mouffe, El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical [en línea], http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mouffe_chantal_-_el_retorno_de_lo_politico.pdf [consulta: 22 de marzo de 2015]. Véase también Benjamín Arditi, “Sobre lo político. Schmitt contra Schmitt”, página personal del Dr. Benjamín Arditi [en línea], 2012, https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_schmitt_espancc83ol_2012.pdf [consulta: 16 de enero de 2015]. Aunque, con Santiago Castro, en op. cit., prefiero utilizar, en algunos pasajes de la presente reflexión, el calificativo trágico en su familiaridad con la tradición nietzscheana y “maquiavélica”, es decir, como una alegre tragedia o, en mis palabras, una tragedia revolucionaria; o, incluso y mejor dicho, como una postura revolucionaria, pero mucho más moderada y consciente de la imposibilidad, tanto de la revolución total como de

la presencia de aporías y relaciones de fuerza. Desarrollo esto en el capítulo III, al hacer un análisis del gramsciano “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”. Ahora bien, para las relaciones entre Nietzsche, la tragedia, la alegría y la recepción en pensadores como Deleuze, véase: Philippe Mengue, Deleuze o el sistema de lo múltiple. Tr. Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

4- Más allá de considerarlo un autor viejo o demasiado historicista y muy poco revolucionario (Althusser), también es necesario hacer frente a aquellas tradiciones que podrían calificarlo como adherido más a lo molar, al deseo como falta y a la necesidad del gran líder (Deleuze); o a aquellas otras que lo consideran no sólo como Estado-céntrico, sino como un deudor de una metafísica de la presencia con presupuestos totales, o, incluso, con resabios esencialistas (Laclau). La crítica de Althusser la desarrolla Santiago Castro de forma clarividente. De Laclau, recomiendo su famoso libro, junto con Chantal Mouffe, titulado Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. Tr. Ernesto Laclau. Madrid: Siglo XXI, 1985.

5- Estos son los criterios mínimos —no exentos de polémica, desde luego— que, a decir de Guido Liguori, son centrales para reconocer un pensamiento gramsciano. Véase Guido Liguori, “Los estudios gramscianos hoy”, en Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013.

6- Para evitar un exagerado eclecticismo, sigo la recomendación personal del Dr. Pablo Lazo Briones sobre una visión de la filosofía deudora tanto de Foucault como Deleuze, quienes ven la filosofía y sus conceptos como “caja de herramientas”. Pablo Lazo explica la importancia de aclarar que no se trata de confrontar sistemas, lo cual, en efecto, poco o nada podrían tener que ver, sino de correlacionar gestos, quiebres, ideas, fracturas o intersticios vistos como herramientas.

7- Sigo el ejemplo del famoso y sobresaliente libro de Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci. México: Folios Ediciones, 1983.

8- Habría que agregar la nueva correlación de fuerzas que quizá vaya resultando con Morena en el poder. La presente reflexión se realizó antes de las elecciones del primero de julio de 2018.

9- Existe una interpretación parecida acerca del Estado y de inspiración gramsciana en Juan Carlos Monedero, Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal. BUAP/Ibero Puebla, 2009.

10- Ya el mismo adjetivo desmesurado levanta sospechas.

11- Para hablar de las contaminaciones, pero en términos de la política y lo político, véase el ya citado ensayo de Benjamín Arditi, “Sobre lo político. Schmitt contra Schmitt”, y el libro de Javier Franzé (coord.), Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea. Madrid: Catarata, 2014.

12- Como se cita en el capítulo IV, son varios los pensadores quienes, inspirados en Foucault, prefieren hablar de resistencia y no de revolución. Arditi prefiere hacerlo de revolución, aunque no total; Negri, por su parte, prefiere hablar de antagonismo; y más de un miembro del comunismo partidista apelaría todavía a la revolución total, fuera de la cual ninguna tiene sentido.

13- Una reflexión al respecto se encuentra en José Luis Pardo, A propósito de Deleuze. Valencia: Pre-Textos, 2014.

14- Acerca de la definición de política emancipadora, utilizo la de Arditi en La política en los bordes..., op. cit. La menciono por ahora y la cito con precisión más adelante. Él la entiende como una polémica acerca de si las condiciones actuales dañan o promueven la libertad y la igualdad.

15- Véase Guiseppe Prestipino, Tradire Gramsci. Milán: Teti Editore, 2000.

16- El mismo Arditi recuerda la muy italiana relación entre traducción y traición. Véase su ya citado libro. Aunque también lo hace Fabio Frosini respecto de Gramsci y su traición interpretativa (creativa) de Marx, en Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009, pp. 32-33.

17- Con respecto a los conceptos de traducción y traducibilidad, tan importantes en Gramsci, recomiendo, principalmente, el trabajo de Derek Boothman titulado Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista. Perugia: Guerra Edizioni, 2004. De igual manera, Portantiero, a quien cito más adelante, nos habla de la traducción al terreno nacional y que realiza Gramsci después de la recomendación del propio Lenin, a quien Gramsci escuchó en vivo. Véase Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, op. cit., p. 100.

18- Respecto de la genial idea de negación del cuerpo y el rostro del subalterno —o del singular— como política de subalternización, recomiendo leer el ensayo de Oscar Ariel Cabezas, “Exclusión en América Latina. Re (-) presentación, soberanía y residuos teológico-políticos”, en Jaime Osorio y Felipe Victoriano (eds.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica. México: UAM/Anthropos, 2011, pp. 131-163.

19- Ibid.

20- En un diálogo con Gramsci, pero también con Schmitt y Wittgenstein, Chantal Mouffe elabora, así, su extraordinario concepto de política. Véase Chantal Mouffe, El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical [en línea], http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mouffe_chantal_-_el_retorno_de_lo_politico.pdf [consulta: 14 de abril de 2014]. En la página 38, la autora nos dice: "De esta suerte, somos capaces de pensar la política como la creación de nuevos usos para términos clave de una tradición dada, y, en su utilización en nuevos juegos de lenguaje que hacen posible nuevas formas de vida".

21- Recomiendo el ya citado ensayo de Guido Liguori. Aunado a ello, Benedetto Fontana, a quien me refiero posteriormente en el capítulo II, realiza también una extraordinaria clasificación de las interpretaciones sobre Gramsci. Benedetto Fontana, Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1993, pp. 2-3.

22- Relaciono aquí, de manera tentativa, al comunismo y la idea de autonomía, pero como proceso (Mabel Twaites Rey y Modonesi) y no como estado o estancia final y sin resabios, pues es justamente lo que polemizaré en la presente reflexión con ayuda de Gramsci y otros autores. Además, no pierdo de vista la relación entre revolución permanente y comunismo como movimiento permanente. Esto lo recuerda Fabio Frosini en su libro Da Gramsci a Marx, op. cit.

23- La relación entre potencia-verdad y pensamiento en Gramsci mismo se la debo a Fabio Frosini en Da Gramsci a Marx..., op. cit.

24- Véase Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía. Tr. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2002.

25- Acerca de la ampliación de conceptos en Gramsci, véase Aquiles Chihu Amparán, Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política. México: UAM, 1991.

26- Véase, en Rhina Roux, El príncipe mexicano: subalternidad, historia y Estado. México: ERA, 2005.

27- Aquí me estoy refiriendo, principalmente, a la lectura de Lefort. Véase Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Tr. Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: FCE, 2009.

28- Esta idea no liberal de que el orden es un orden, la extraigo de las reflexiones de Jacques Rancière, El odio a la democracia. Tr. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

29- Esto se lo debo a Fabio Frosini en una conversación personal en mayo de 2016 en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Una idea parecida también se encuentra en Juan Carlos Portantiero, en Los usos de Gramsci, op. cit., p. 134. Portantiero nos dice: “Pero una relación política con Gramsci no implica ‘gramscianismo’”.

30- Para el análisis de la noción de inmanencia en Gramsci, me fue de gran utilidad el libro de Fabio Frosini, La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2010. Y también de Fabio Frosini “Immanenza” [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere ii primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm [consulta: 17 de febrero de 2016].

31- Véase al respecto Roberto Esposito, Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana. Torino: Einaudi, 2010.

32- El análisis entre proceso y acontecimiento en Gramsci está en Portantiero. La idea de un acontecimiento, aunque no en el vacío, se la debo al Dr. Vittorio Morfino en una conversación en Urbino, Italia, hacia 2015.

33- Aunque, ciertamente, la idea de la disposición existencial al enfrentamiento es más de Schmitt. Véase el ya citado artículo de Arditi sobre “Schmitt contra Schmitt”.

34- Recomiendo el libro de Derek Boothman, Traducibilità e processi traduttivi..., op. cit., y la excelente y completa entrada al concepto de traducción y al de traducibilidad en “Traduzione” y “Traducibilitá”, en Dizionario Gramsciano [en línea], http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 15 de marzo de 2016].

35- Este análisis de la historia sincopada se desarrolla en Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit.

36- Pierre Bourdieu así lee el neoliberalismo. Véase Pierre Bourdieu, “La esencia del neoliberalismo” [en línea], http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/rce35_11contro.pdf [consulta: 4 de marzo de 2013].

37- Una sugerencia parecida se encuentra en Fabio Frosini, Da Gramsci a

Marx..., op. cit. El Dr. Vittorio Morfino me conminó a realizar dicho énfasis.

38- Esto sin olvidar al interesante y potente Maquiavelo republicano y democrático.

39- Situación que demuestra Benjamín Arditi y se convierte en condición de posibilidad de resignificación de la propia idea.

40- Esto es, por ejemplo, el acuciante señalamiento y crítica de Fabio Frosini hacia Laclau en Da Gramsci a Marx, op. cit., p. 110.

41- Para ahondar en su biografía, recomiendo a Raul Mordenti, Gli Occhi di Gramsci. Introduzione alla vita e alle opere del padre del comunismo italiano. Roma: Red Star Press, 2015.

42- Véase el artículo titulado “Inmanencia y traducibilidad”, aunque no publicado todavía, pero del mismo autor. Dicho artículo fue parte del Seminario sobre Filosofía de la Praxis, Inmanencia y Traducibilidad, impartido por el Dr. Fabio Frosini en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México en mayo de 2016. Véase también Fabio Frosini, “Immanenza” [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere ii primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm [consulta: 17 de febrero de 2016].

43- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1986, tomo 4, p. 209. Llego con facilidad a la ubicación de los Cuadernos más importantes relacionados con la filosofía de la praxis, gracias al Dizionario gramsciano en línea.

44- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 4, pp. 232-333.

45- Fabio Frosini, “Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis” [en línea], http://www.laizquierdadiario.com/ideaseizquierda/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/ [consulta: 4 de agosto de 2016]. Este extraordinario artículo me fue de mucha utilidad, así como el ya citado artículo titulado “Inmanencia y traducibilidad”.

46- Fabio Frosini, “Inmanencia y traducibilidad”. Fabio Frosini anota que dicha cita la ha extraído de Sánchez Vázquez en “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, «Cuadernos Políticos», 1977, n. 12.

47- Me refiero a la entrada “Filosofía de la praxis” que hace este autor en el Dizionario de términos gramscianos del Gramsci Project. Este diccionario en italiano fue de tremenda ayuda a lo largo de la elaboración del presente libro. Gracias a estas entradas, pude contrastarlas con otras interpretaciones, pero, además, pude localizar —con relativa facilidad— los Cuadernos a los que se referían los términos en cuestión. Véase el Dizionario del Gramsci Project [en línea] http://www.gramsciproject.org/ (consulta: 13 de octubre de 2015).

48- En la edición en español, esta nota se encuentra en Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1985, tomo 2, pp. 341-346.

49- Fabio Frosini, “Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis” [en línea], http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/ [consulta: 4 de agosto de 2016].

50- Ibid.

51- …Y Maquiavelo, de quien hablaré más adelante en otros capítulos. Hablar de Hegel y Marx nos tendría que remitir, inmediatamente, a la dialéctica y sus demás procesos. A través de Frosini y otros, podemos afirmar que, para Gramsci, hay un primordio de tipo ontológico en la categoría de inmanencia y no en la dialéctica. Esta última es una importante categoría de la época, aunque utilizada, sobre todo —en el caso gramsciano—, para hablar didascálicamente de ciertos temas y dar cuenta de la contraposición entre dos situaciones o temas. No hay una filosofía de la historia progresiva ni tampoco se presupone una síntesis final. Ahora bien, para las complejidades y peculiaridades del tratamiento de la dialéctica en Gramsci, recomiendo el libro de Giuseppe Prestipino, Tradire Gramsci, op. cit. En el capítulo VI, Prestipino reflexiona sobre la dialéctica en general, y, en el VII, de la dialéctica propiamente gramsciana. Para Prestipino, la dialéctica gramsciana sirve para pensar la tensión —en sentido agónico e insuperable— en la que el elemento revolucionario tendría que prevalecer —jamás totalmente. La dialéctica es tan sólo "un método de comprensión de la realidad histórica".

52- La frase según la cual "el movimiento obrero es el heredero de la filosofía clásica alemana" es citada por Gramsci en sus Cuadernos; originalmente, se le atribuye a Engels. Véase Francisco Piñón Gaytán, Gramsci: prolegómenos, filosofía y política. México: Plaza y Valdés, 1989, p. 241.

53- Para Umberto Cerroni, Gramsci es el Marx del Prólogo de 1859. De hecho, el nombre de filosofía de la praxis es una manera de decir "materialismo histórico". Véase Umberto Cerroni, Léxico gramsciano. Tr. Carla Trotti y Eleonora Biasin. México: Colegio Nacional de Sociólogos A.C., 1981.

54- Véase Francisco Piñón Gaytán, op. cit., pp. 146-147.

55- Cerroni nos dice: “Para Gramsci la relación entre filosofía ‘superior’ y sentido común está asegurada por la ‘política’ (Q., p. 1383; M.S., p. 11) […] En fin, a través de la política, la práctica se hace teoría y la teoría se hace práctica. En ella, como ‘conciencia política’, toma cuerpo la ‘autoconciencia’, en la cual, teoría y práctica finalmente se unifican”. Véase Umberto Cerroni, Léxico gramsciano, op. cit., p. 80.

56- Esta concepción compleja de la hegemonía permite a Gramsci explicar una determinada configuración estatal, la cual, dado que precisa del consentimiento y no de la mera dominación, necesita que un grupo, en su afán de ser dirigente antes que dominante, haya pasado de un nivel meramente económico a uno ético-político o universal; es decir, que haya ampliado sus demandas o intereses hasta abarcar a muchos otros grupos, reproduciendo, a través de diversos aparatos, su propia visión del mundo.

57- Véase Aquiles Chihu Amparán, Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política, op. cit., pp. 97-109. En especial, en la página 100 el autor nos dice: “En su concepción ampliada, el Estado es ‘hegemonía acorazada o revestida de coerción’ un ‘equilibrio entre sociedad política y sociedad civil’”.

58- Umberto Cerroni, en Léxico gramsciano, op. cit., p. 42. Ahí nos dice que el Estado es: “dictadura + hegemonía […] Pero no es en absoluto primero dictadura y después hegemonía, sino ‘hegemonía fortalecida de coerción’ […] Es precisamente gracias a la hegemonía que se instaura el dominio. De este modo, Gramsci supera la concepción de Estado como simple instrumento o máquina de represión y también la del Estado como simple orden normativo-ideal”.

59- Francisco Piñón Gaytán, op. cit., pp. 281-282: “El Estado no es otra cosa, por consiguiente, sino todo el conjunto de actividades teóricas y prácticas con las cuales la clase dirigente justifica y mantiene no solamente su dominio, sino que

logra obtener el consenso activo de los gobernados”.

60- Véase Julieta Marcone, “El concepto de lo político en la filosofía de Hegel”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), Redefinir lo político. México: UAM, 2002. En dicho texto, en la página 122, nota 38, se lee lo siguiente: “La dialéctica, lejos de ser aquel simple esquema con el que se ha pretendido vulgarizar el pensamiento hegeliano, es en realidad el proceso mediante el cual lo particular es superado y puesto por lo universal, al tiempo que se genera lo universal como resultado del despliegue de la particularidad: ‘Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal […] La más elevada dialéctica consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir, a partir de ella, el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente’; en Hegel, fd, § 31, pp. 92-93”.

61- Como nos dice, parafraseando a Gramsci, Aquiles Chihu Amparán: “El autor de los Cuadernos de la cárcel hace un llamado a estudiar y averiguar, profundamente, cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden a los sistemas de defensa en la guerra de posición. La distinción metafórica: Oriente y Occidente nos indica dos tipos de sociedades. En la del primer tipo, la sociedad política lo es todo y la sociedad es primitiva y gelatinosa; en la del segundo tipo, entre sociedad política y sociedad civil existe una equilibrada relación, y ante cualquier crisis que estremezca la sociedad política una sólida sociedad civil la respalda; la sociedad política es una trinchera avanzada detrás de la cual existe una robusta cadena de fortalezas y casamatas”. Véase Aquiles Chihu Amparán, Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política, op. cit., p. 122.

62- Véase Francisco Piñón Gaytán, op. cit., pp. 278-283.

63- Véase Rafael Díaz Salazar, El proyecto de Gramsci. Madrid, Anthropos, 1991, pp. 214-216. Ahí se lee: “La sociedad civil, aunque es relativamente

autónoma, realiza una función de mediación entre la infraestructura que influye en su configuración y la sociedad política" (p. 215). Más adelante en la misma página: "[…] La sociedad civil está formada por un conjunto de organismos 'privados' que posibilitan la dirección intelectual y moral de la sociedad mediante la formación del consentimiento y la adhesión de masas". Y, finalmanente: "En este sentido, debe ser entendida la consideración de la sociedad civil como 'base ética del Estado' o 'trinchera'".

64- Véase Francisco Piñón Gaytán, op. cit., p. 281.

65- Habría que señalar al filósofo marxista Antonio Labriola, quien también dialoga con Hegel y quien es, asimismo, una importante influencia en el pensamiento de Croce y Gramsci.

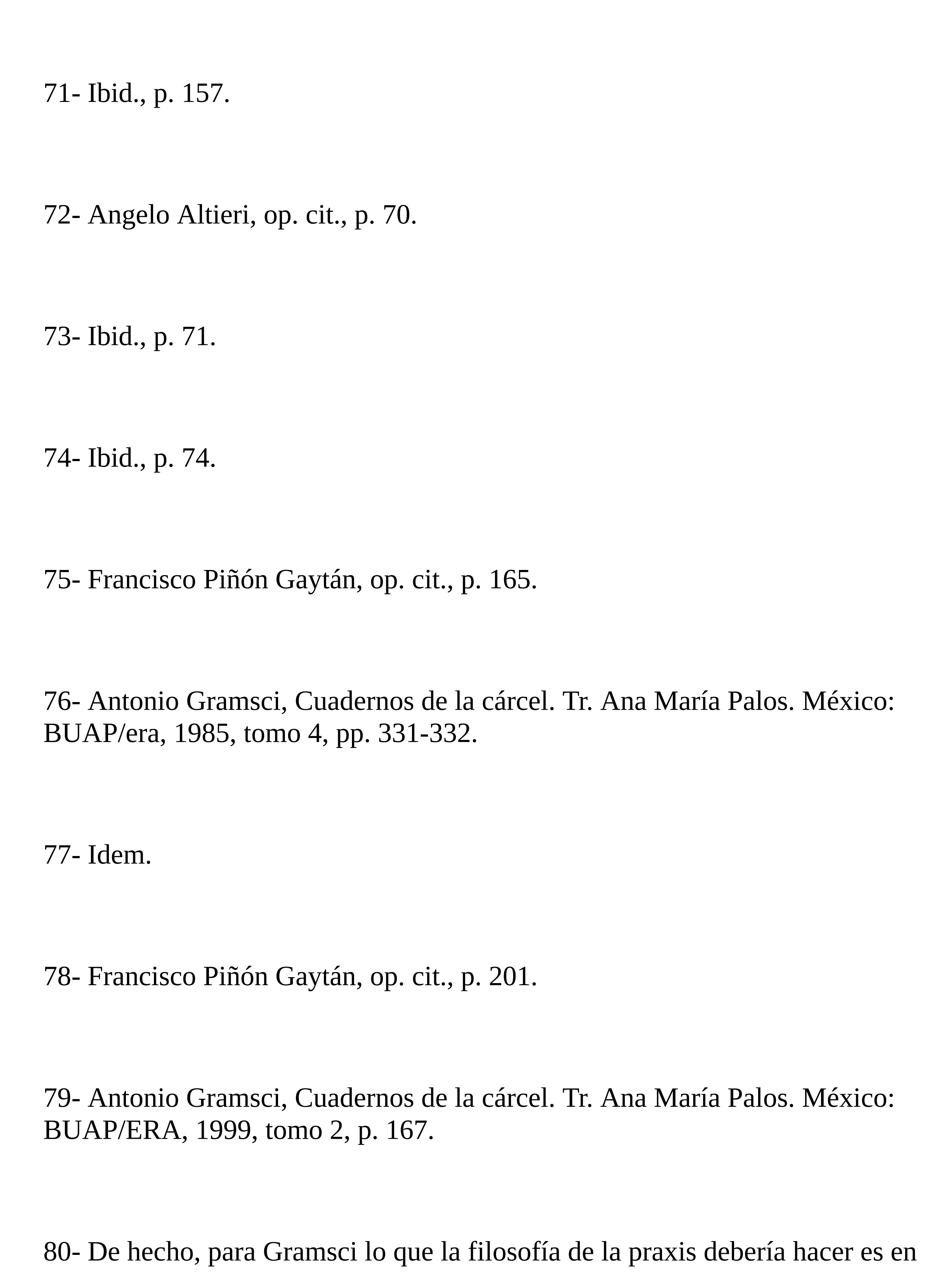
66- Angelo Altieri, Breve historia de la dialéctica. Puebla: BUAP, 2004, p. 65. De hecho, "el pensamiento sólo puede encontrar el absoluto en la conciencia de sí".

67- Ibid., p. 67.

68- Para Croce, no solamente hay dialéctica de los contrarios, sino también de los distintos.

69- Francisco Piñón Gaytán, op. cit., p. 149.

70- Idem.



71- Ibid., p. 157.

72- Angelo Altieri, op. cit., p. 70.

73- Ibid., p. 71.

74- Ibid., p. 74.

75- Francisco Piñón Gaytán, op. cit., p. 165.

76- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/era, 1985, tomo 4, pp. 331-332.

77- Idem.

78- Francisco Piñón Gaytán, op. cit., p. 201.

79- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, tomo 2, p. 167.

80- De hecho, para Gramsci lo que la filosofía de la praxis debería hacer es en

realidad desarrollar el aspecto teórico del nexo teoría-praxis: “El desarrollo de la teoría en relación con la práctica quiere decir el desarrollo de hipótesis nuevas a las cuales la práctica servirá de verificación”. Véase Umberto Cerroni, Léxico gramsciano, op. cit., p. 89.

81- Ibid., p. 242.

82- Esta idea de la pro-puesta radical la trabaja —con maestría— Patxi Lanceros en diálogo con Castoriadis. Cito más adelante su libro Política mente.

83- Tomo prestada la idea de “disparadores de la acción social” de Pablo Lazo Briones. En otras palabras, el sujeto cognoscente reconoce la realidad que lo envuelve, pero también puede discernir, identificar y actualizar posibilidades —o imposibilidades— de transformación. Cabría agregar, tanto a este párrafo como al anterior, que se trata de procesos sociales y no individuales. Es decir, no de un solitario sujeto cognoscente, sino de un sujeto, a su vez, atravesado de comunidad, de tradición, de historia. Podríamos afirmar que Gramsci, desde una perspectiva muy concreta, no solamente estaría de acuerdo con este continuum a realizar entre teoría y práctica, lo cual implica, de hecho, la definición de filosofía de la praxis, sino que especificaría, además, que es en el acto concreto, en el acto político, en donde se permite, propiamente, la fusión entre teoría y realidad o entre la universalidad conceptual y la concreción de las circunstancias. Se trata de una unión hegeliana hecha posible por un acto marxista. Dicho en otras palabras: pareciera ser, entonces, que esta unión se verifica y es más plena en la acción impura. En este sentido, la praxis, dialécticamente hablando, vendría presentada como el elemento sintético o superador que, permitiendo la unión entre filosofía y realidad —con atención primordial a la segunda—, permite, además, la resolución de contradicciones aparentemente irresolubles en el ámbito meramente lógico-conceptual.

84- Francisco Piñón Gaytán, op. cit., p. 258: “La filosofía de la praxis es la realidad que se vuelve historia hecha, practicada, se vuelve ‘mundo’ (divenire-

mondo) y el mundo se vuelve ‘teoría’”.

85- Ibid., p. 249.

86- Me parece que, desde el punto de vista práctico, la filosofía de la praxis se despliega como lucha hegemónica desde los sectores populares. Es decir, ésta se inicia y despliega desde la cultura popular a través de una serie de estrategias pedagógicas y organizacionales.

87- Sergio Pérez Cortés, Karl Marx. Invitación a su lectura. México: UAM, 2010, p. 224. Ahí mismo se lee: “Por ello —piensa Marx— la salida de esa alienación no es una transformación de la conciencia, sino una transformación práctica, una revolución social que anule la verdadera fuente de aquella dependencia. La solución no se encuentra en la filosofía (y por eso hay que tomar una salida de ésta), sino en una transformación revolucionaria”.

88- Ibid., p. 227.

89- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, tomo 2, p. 136.

90- Marx, citado por Sergio Pérez Cortés, op. cit., p. 229.

91- Lucio Oliver (coord.), Gramsci, la otra política. Descifrando y debatiendo los cuadernos de la cárcel. México: Ítaca/UACM, 2013, p. 21.

92- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1986, tomo 4, pp. 346-347.

93- Umberto Cerroni, Léxico gramsciano, op. cit., p. 43; y Cuaderno 10, II, § 44, véase Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1986, tomo 4, p. 210.

94- Ibid., p. 44.

95- Ibid., p. 24.

96- Idem.

97- A no ser que se caiga de nuevo en lo que se criticaba, es decir, en una posición academicista y no práctica también.

98- Sin embargo, aquí podría acechar el peligro que nos señala Adorno a través de Habermas. Considero pertinente transcribir la siguiente nota de Habermas: "Adorno encontró también en el impulso posthegeliano a hacer práctica la teoría el núcleo totalitario de una razón exclusivamente instrumental […] Lo que les falta a las estrechas formas de una filosofía académica que se agota en sí misma es algo distinto, la perspectiva de que de sus enunciados salga una fuerza capaz de orientar la vida". Véase Jürgen Habermas, Verdad y justificación. Tr. Pere Fabra y Luis Díez, Madrid: Trotta, 2002, p. 312.

99- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, tomo 5, (C. 13, 17), p. 40. Habrá momentos en el presente libro en donde, solamente, haré referencias breves a los Cuadernos, ya que, de esa manera, motivo a que el lector se remita a los Cuadernos en cualquier idioma.

100- Gramsci, en su famoso Cuaderno 25 y en sus “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas”, nos da un esbozo de todo un proyecto de investigación que puede dar cuenta de lo que, en su momento, explicitaré con el nombre de subjetividad política subalterna. Véase también Rhina Roux, El príncipe mexicano: subalternidad, historia y Estado. México: ERA, 2005, pp. 174-175. Por otra parte, estoy consciente de las limitaciones tanto del pensamiento marxista como del gramsciano; y no sólo con respecto a ciertas concepciones propias de su reflexión sociopolítica como hijos de su tiempo y que en su momento reflexionaré.

101- Francisco Piñón, op. cit., p. 258.

102- Ibid., p. 263.

103- Idem.

104- Idem.

105- Lo rapsódico lo tomo prestado de Giorgio. Baratta, Antonio Gramsci in contrappunto. Roma: Carocci (Dialoghi col presente), 2007. El asunto de teoría descuartizada, sometimiento a la coyuntura y la relación política con la misma que hace que nazca la práctica política del universo teórico y que se somete a su

vez a la coyuntura, lo tomo prestado de Althusser, quien, en esos términos, se refiere a Maquiavelo. Louis Althusser, Maquiavelo y nosotros. Madrid: AKAL, pp. 55 y 109.

I. REPETIR A GRAMSCI:

PERFILANDO UNA LECTURA POLÉMICA DESDE LA CONTEMPORANEIDAD

Existen tres principales lecturas de Gramsci: culturalista, filológica y política. (1) A cada una de éstas se le podría agregar otra clasificación: una lectura de izquierda o de derecha. Sin embargo, incluso así, no es suficiente dicha categorización. Más allá de los múltiples matices que pudiera haber entre una y otra opción, lo que es cierto es que, en términos generales, habría que decir que hay una lectura revolucionaria y otra conservadora. (2)

Desde el punto de vista de una lectura conservadora, el mismo concepto de revolución pasiva, clave en el pensamiento político de Gramsci, puede ayudar de manera significativa para una clasificación de los usos de Gramsci. En este sentido, podría afirmar que existe una lectura pasiva de éste en diferentes grados: ya sea desde la versión meramente discursivista; desde cierta lectura republicana, institucionalista y socialdemócrata que domestica a Gramsci, hasta la lectura más conservadora desde las élites de la ultraderecha que lo utilizan a él y a su reforma intelectual y moral para afianzarse en el poder.

Por otra parte, la de la revolución no pasiva, podríamos pensar en una lectura desde el punto de vista de una revolución democrática y popular, la cual, a diferencia de la anterior, no pierde de vista los objetivos revolucionarios de Gramsci. Sin embargo, inclusive dentro de esta última clasificación, podría haber muchos otros matices, por ejemplo: de corte populista, como en la obra de Laclau; (3) o bien, mucho más allá de Gramsci y desde una lectura posthegemónica, como la de Beasley-Murray; (4) o, incluso, el culturalista en sus también múltiples versiones. (5) Ante tal proliferación o posibilidad de lecturas que —a su vez— despliegan múltiples matices, para evitar excesos interpretativos, conviene no ignorar ciertos criterios presentes en mi lectura de Gramsci.

Para Guido Liguori, no hay que olvidar que, si bien Gramsci destaca y se separa del ingenuo debate entre materialistas e idealistas, es gracias al historicismo y

marxismo que no deja de ser él, de alguna manera, un pensador que le concede especial importancia a las relaciones económicas. En otras palabras, (6) la hegemonía, como propuesta y proyecto en Gramsci, también implica el aspecto material: la conciencia del ámbito concreto —económico— y circunstancial del ámbito nacional, del momento histórico y la lucha; (7) al contrario de las perspectivas excesivamente discursivistas (como si la emancipación, la transformación o la dominación se basaran única y exclusivamente en el discurso cultural). De hecho, Gramsci también destruye el economicismo materialista y mecánico, aunque, asimismo, destroza la otra “metafísica”: la del subjetivismo idealista. En ese sentido, es un marxista heterodoxo.

Ahora bien, con respecto a sus reflexiones sobre la revolución, si bien complejiza la estrategia con su guerra de posición anticapitalista, no deja de pensar en la posibilidad misma de la “guerra de movimiento” o frontal, así como en la transformación integral —que no total— de la sociedad (en contra, por cierto, de interpretaciones parlamentarias (8) o socialdemócratas que sobre el comunista italiano se han realizado).

En este orden de ideas, Gramsci sigue siendo un revolucionario y comunista. Aunque habría que agregar que sus conceptos de revolución y comunismo no implicarán una pretensión total o definitiva de cumplimiento o despliegue, sino que serán interpretados en un horizonte de incompletud, contingencia y, por ello, permanente construcción impura e inmanente.

En resumen, puedo afirmar que Gramsci, a su modo, es un revolucionario, un comunista, un marxista y un maquiaveliano muy peculiar, incluso, a pesar de haber complejizado o ampliado diversos conceptos contra el marxismo de la época, (9) así como contra todo positivismo o espontaneísmo. Su peculiaridad interpretativa y contorneada por la tradición italiana histórica e inmanente se despliega en su interesante relación con Maquiavelo; situación que le permite una revolucionaria y popular lectura del florentino en contra de las lecturas que de éste se hacían desde cierto “moralismo”.

Así, pues, en el presente trabajo elaboro una lectura de Gramsci de tipo política, revolucionaria, de izquierda e inspirada tanto en Marx como en Maquiavelo. Sin embargo, daré un sesgo más todavía para acercar dicha lectura a los debates contemporáneos que —no necesariamente— se encuentran en la tradición gramsciana, pero sí en la tradición revolucionaria y postcapitalista contemporánea.

Considero que repetir al comunista italiano en un registro agónico, contingente, desbordante y múltiple, cuestionando supuestos fuertes, totales o relacionados todavía con formas clásicas y desgastadas de la movilización, tendrá que presentar a un Gramsci en diálogo con los teóricos contemporáneos de lo político o la política diferenciada de lo estatal.

Como ya se ha dicho, no es mi pretensión presentar a un Gramsci partidario de la victoria definitiva y última, sino a uno que comprende a su modo la fórmula marxista de la revolución permanente, esto es, la permanencia del movimiento. (10) Quizás, y esto podría ser interesante para los teóricos comprometidos con la multitud o las líneas de fuga deleuzianas, el Gramsci agónico y un tanto diabólico (11) que pretendería presentar aquí tendría que suspender la matriz del Uno del Estado-centrismo, (12) o de lo que he denominado el imperativo de devenir Estado, que pasa, necesariamente, por la forma partido. (13)

Por otra parte, tampoco es mi pretensión mostrar a un Gramsci absolutamente anárquico. Esto implica afirmar la necesidad del bulbo codificador (Deleuze) o la tregua momentánea entendida como sedimentación (Laclau); (14) o bien, cierta relación con las instituciones estatales —Estado restringido—; o, incluso en determinadas coyunturas, el planteamiento de devenir-Estado. De cualquier manera, es un hecho que aquí se privilegia la política gramsciana del momento constituyente y constitutivo, o sea, el momento revolucionario, pues se asume su desborde respecto de toda forma, así como su potencia inagotable de transformación.

Es en este sentido que la presente lectura se desprende también de la perspectiva populista de Ernesto Laclau, la cual, polémicamente, intento contrastar con —o acercar a— una lectura más bien de la multitud o posthegemónica; (15) aunque sosteniendo a Gramsci mismo y en tensión con dichas perspectivas.

En síntesis, el Gramsci que se repite aquí es aquel que mantiene una tensión agónica entre el momento de lo policial, pero con privilegio de lo político desbordante o excedente, así como siempre presente y en movimiento; tal como el trazado de una diferencia (Rancière) que se desvanece, (16) aunque dejando huellas en un juego diferencial con la policía; la cual, si bien parece ser que nunca terminará de estar presente —al menos formalmente—, (17) incluso así y si la lucha política es efectiva, no se regresará al mismo punto de retorno, (18) sino que, en ese sentido, lo político irá dejando marcas que cambien las características de la dominación.

Cabe aclarar que, desde mi perspectiva, en Gramsci —a diferencia de Rancière — se encuentra presente una clara pretensión de construir un orden otro —o nuevo— involucrándose, de alguna manera, en el momento institucional para seguir haciendo política; no obstante, dicho involucramiento no implica, necesariamente, una modalidad clásica representativa y Estado-céntrica, aunque sí la consideración de tomar parte en determinados aparatos considerados estratégicos y según la coyuntura.

Por otra parte, levantando acta del carácter conflictivo, desbordante, caótico y en devenir de lo real en tanto escenario de múltiples relaciones de fuerza, es posible reconocer la ingenuidad de las pretensiones de pureza.

De igual manera, en términos del presente escrito, se tendrá que aceptar el carácter impuro y entremezclado entre la policía y la política, o bien entre los elementos antagónicos y del orden de la representación. Aunque también se tendrá que otorgar un privilegio al momento de la lucha o lo político, el cual se despliega al nivel de las relaciones de fuerzas. Y, en ese privilegio y desfase del momento de lo político, podrá pensarse también en un orden de la representación mucho más agónico, complejo y democrático, es decir, republicano en términos maquiavelianos y gramscianos.

Respecto de la impureza, un concepto que es retomado en la teoría política contemporánea para dar cuenta de lo entremezclado, es el de quiasmo; (19) gracias a él, se puede hacer frente a la posible acusación derridiana contra el binarismo simplificador y violento, al olvidar los otros múltiples que no se reducen a dos o, incluso, el exceso de dialéctica (20) y sus supuestos que podrían operar en ciertos marxismos y derivar en la práctica política de una reproducción de la misma dominación.

Sin embargo, dado que la realidad se manifiesta en ese sentido y de manera entretejida, en términos políticos afirmaría, entonces, que no hay una política administradora pura, ni tampoco lo político disruptivo puro. En este orden de ideas, tampoco podrá decirse que existen, pues, ni revoluciones puras y definitivas ni, mucho menos, fracasos totales. Esto nos obliga a tener que discernir sutilmente sobre el material abigarrado y entretejido de lo real.

De manera que, la lectura desplegada en el presente capítulo está comprometida con la revolución republicana y democrática, aunque, es cierto, no con cualquiera. Se trata, en cambio, de una lectura de lucha republicana, democrática

y popular contra la pasivización, los rasgos fascistas del orden actual y la homogeneización violenta o fantasía del Uno-Pleno que vive de la exclusión; (21) y, en ese sentido, se trata de una lectura mucho más cercana a la diferencia, multiplicidad y singularidad. Esto implica un Gramsci concentrado en su potencia de despliegue del momento del cortocircuito estatal que desea, de forma permanente, un orden otro y que se construye mientras se hace camino al andar.

No obstante, para todo lo anterior es necesario dar una serie de pasos en la argumentación. Para ello, propondré un diálogo entre Gramsci y Rancière. Antes de ello, reflexionaré acerca de las consecuencias de planteamientos como el de Gramsci y de los contemporáneos que politizan la realidad y también las consecuencias de pensar la política como conflicto.

CONTRAPUNTO CONTEMPORÁNEO: POLITIZANDO LA REALIDAD

Un ejemplo contemporáneo de politización de la realidad es la postura posfundamento, la cual, a decir de Oliver Marchart, plantea la existencia no dada de una vez y para siempre de ningún fundamento y, al mismo tiempo, la necesidad siempre presente de éste en tanto vacío o ausente. Lo anterior le permite no negar todo tipo de fundamento como sí lo haría una postura antifundamento. (22) La diferencia específica de una lectura posfundamento radica en el reconocimiento politizado de todo fundamento no dado de una vez y para siempre, sino siempre en disputa. De lo cual se siguen otras consecuencias que conviene analizar.

Reconocer el carácter politizado de un fundamento, codificación o sutura significa admitir el carácter impuro, construido, conflictivo y en devenir de todo fundamento, pues este último consistirá en sedimentaciones momentáneas, singulares e históricas provenientes del flujo de conflictos, disonancias, poderes y resistencias que siempre atraviesan la realidad. Y esto implica, a su vez y desde el punto de vista ontológico y epistemológico, el carácter construido-histórico y —por eso— no dado de toda la realidad, que no de todo lo real. (23) En palabras de Marchart:

El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido. (24)

Ante ello, es comprensible que Oliver Marchart, en un gesto inspirado en cierta lectura de la voluntad de poder nietzscheana, (25) reconozca, incluso, un carácter ontológico a lo político constitutivo en tanto determinación conflictiva e impura

de los fundamentos de la realidad, a su vez, inscritos histórica y socialmente.

En el mismo Gramsci, una gran política, que sería aquella que posibilita nuevas formas de vida, tiene que surgir de la realidad efectiva, (26) la cual es un conjunto de relaciones de fuerzas en conflicto y devenir. Así pues, la gran política diagrama y ofrece sentido parcial a ese abigarrado conjunto de relaciones de fuerzas. Si la política es capaz de configurar la realidad, de ahí la importancia, por ejemplo, del momento de interrogación o reflexión de la filosofía política. Al respecto, hablando de este proceso de configuración de la realidad —y, por ello, de lo social mismo a través del sentido común—, para Chantal Mouffe "la filosofía política tiene un papel verdaderamente importante que desempeñar en la emergencia de este sentido común […] pues moldeará la 'definición de realidad' que suministrará la forma de la experiencia política". (27) Y, en ese mismo sentido —pero ahora apelando a Laclau—, para dar cuenta del momento político-ontológico de "definición de realidad", la misma autora comenta más adelante que "todo consenso, todo sistema de reglas objetivo y diferenciado implica, como su condición de posibilidad más esencial, una dimensión de coerción"; (28) de ahí que: "Una filosofía política que da lugar a la contingencia y a la indecibilidad está claramente en conflicto con el racionalismo liberal, (29) cuya característica típica es suprimir sus propias condiciones de enunciación y negar su espacio histórico de inscripción". (30)

De las anteriores notas, para subrayar más aún el carácter politizado de la realidad y de una filosofía en tanto ejercicio crítico y lúcido, es pertinente dar cuenta de las características que es posible desprender de estas lecturas, las cuales, insisto, no están alejadas de la manera en cómo Gramsci piensa la relación entre política-realidad y lo social. Dichas características son: la definición de realidad se moldea en medio de un conflicto; la contingencia siempre está presente en toda definición de ésta; la indecibilidad quiásmica es un rasgo de la construcción de la realidad; dicha definición o definiciones siempre tienen una inscripción singular y conflictiva; y existe un papel preponderante del o los agentes históricos por modificar su realidad en la medida de sus posibilidades y de las resistencias que ofrece determinada correlación de fuerzas.

Lo antes enunciado permite comprender la característica concreta y no abstracta de las reflexiones de pensadores como Marchart, Laclau, Mouffe o el mismo Gramsci, (31) pues se trata de perspectivas situadas históricamente en el conflicto social y con elementos únicos, dadas sus condiciones de enunciación económicas, políticas o sociales; pero, además, con la posibilidad —imposible

para algunos— de desplegar, en su discurso, elementos novedosos y diferenciales, pues dicho orden, no siendo producto de ningún significante trascendental ni de ningún dios —y gracias al conflicto—, está siempre fisurado y abierto a la posibilidad de la novedad no absoluta. Se trata, en cambio, de un conflicto en donde determinada agencia o subjetividad consigue, gracias a su victoria tentativa, suturar o construir el fundamento, pero sin operar en la nada, sino, antes bien, frente a resistencias siempre presentes, las cuales, a su vez, delimitan y desbordan la agencia que se haya sabido posicionar favorablemente en la correlación de fuerzas. En palabras de Benjamín Arditi:

La fuerza formadora de la voluntad de poder domestica el movimiento diferencial instaurando un sistema de valores que opera como fundamento o matriz de sentido del magma social […] sólo que la estructuración de campos de similitud y la imposición de una normativa de valores no ocurre en un vacío o en un magma definido como tabula rasa. La voluntad de poder exitosa cohabita con voluntades sometidas. (32)

De ahí el carácter histórico y siempre en tensión de esa voluntad de poder tentativamente exitosa y en coexistencia —contaminada— con la multiplicidad de resistencias siempre presentes y desbordantes.

Una perspectiva parecida es la de Claude Lefort, posición que se resume en las multicitadas frases clave de su pensamiento, como son: “la disolución de los marcadores de certeza” y el “lugar vacío del poder”. Ambas frases, aunque con diferencias específicas —como también nos lo dice Marchart—, hacen referencia a la contingencia de todo orden sociopolítico, o sea, a “la ausencia de un fundamento positivo o ahistórico de la sociedad”. Aunque lo que también se señala es, sin embargo, que la dimensión del fundamento no desaparece, sino que “permanece como ausencia”. (33) De ahí que este tipo de perspectivas, mucho más comprometidas con la contingencia y el conflicto, se dediquen a la exploración de conceptos como acontecimiento, la producción de lo nuevo o la libertad. Se trata de lecturas que no se están preocupando por el asunto del fundamento último y definitivo —como también el caso de Lazzarato y Rancière —, (34) sino que, más bien, se ocupan del fundamento ausente —Abgrund en Heidegger—, o, simplemente, de la producción tentativa de lo nuevo. Dígase de

paso que, en estos pensamientos, existe, sin duda —considerando la etimología—, un particular gesto an-árquico en cada uno de sus planteamientos teóricos encaminados a poner en tela de juicio el fundamento de lo social. Para Marchart, "el juego interminable entre el fundamento y el abismo sugiere también aceptar la necesidad de decisión (basada en la indecibilidad ontológica) y ser conscientes de la división, la discordia y el antagonismo". (35) De hecho, "elaborar una versión explícitamente izquierdista del pensamiento posfundacional constituye una decisión política per se". (36)

Por su parte, hablar de decisión o momento nos remontará a otras categorías importantes para el posfundacionalismo, como la de libertad para fundar desde el abismo y la de contingencia. (37) De ahí que se afirme que, "al examinar el concepto de contingencia con más detalle, descubrimos que es uno de los términos clave —si no es que el término clave— de las teorías posfundacionales y postestructuralistas". (38) Ahora bien, es importante señalar al respecto que, cuando se habla de contingencia, se trata de una contingencia en sentido fuerte, ya que:

Implica que el hecho de no ser imposible ni necesaria es, en sí mismo, necesario para toda identidad. Lo que se descarta aquí es la posibilidad de cualquier identidad que no sea contingente. La noción fuerte de contingencia enlaza, inseparablemente, la posibilidad de identidad como

tal con la imposibilidad de su plena realización (no contingente); de ese modo, afirma la necesidad paradójica o aporética del lazo entre posibilidad e imposibilidad. En ese sentido, la contingencia puede utilizarse […] como un término operacional que indica la imposibilidad necesaria de clausura sistémica, en términos científicos, o la plena entidad de los entes o del fundamento, en términos ontológicos. (39)

Por su parte y en ese mismo sentido, para Laclau: "Si se toma una posición más postestructuralista —la imposibilidad de cerrar cualquier contexto y, entre ellos, el contexto social como un todo unificado—, lo que tenemos son procesos marginales que disrumpen constantemente el significado y no conducen a la clausura de la sociedad en torno a una sola matriz". (40)

Y, más adelante, afirma que: "La infinitud de lo social, esto es, el hecho de que cualquier sistema estructural es limitado, que está rodeado siempre por un 'exceso de significación', que es incapaz de dominar y que, por consiguiente, la 'sociedad' entendida como un objeto unitario e inteligible que funda sus propios procesos parciales es una imposibilidad". (41)

Para estos pensadores, de este exceso o abertura no se sigue un nihilismo negativo, sino que, por el contrario, se radicalizan aún más las posibilidades revolucionarias y emancipatorias. En ese sentido, para el propio Laclau, por ejemplo, a partir de tal abertura o de la posibilidad misma del desfondamiento, los sujetos "comenzarán a verse cada vez más como los autores exclusivos de su mundo". (42) Habría que agregar un elemento más, que es el de la excedencia incontrolable de todo ordenamiento o constructo, la cual, como su nombre lo indica, siempre se escapa, se derrama, y es, por definición, imposible de contener totalmente por múltiples razones, como, por ejemplo: por estar inscritos en un espacio singular y determinado; por la finitud que nos caracteriza; por estar inmersos en un entramado sociopolítico y cultural que siempre nos rebasa; por la propia multiplicidad, pluralidad y diferencia que se despliegan a partir de los diversos lugares de inscripción imposibles de capturar en su totalidad; y por la abertura infinita de todo juego de lenguaje, así como de la configuración misma de lo social. (43) Hablamos, pues, del reconocimiento del permanente diluvio que todo socius teme (Deleuze) (44) y de las líneas de fuga que constituyen todo orden político como un orden atravesado de fisuras e intersticios. Y es, precisamente, gracias a este abismo, que es posible suturar lo sociopolítico parcial y tentativamente.

Ahora bien, es en la perspectiva del diluvio (o de las líneas de fuga, o de las agonísticas relaciones de fuerzas en devenir —para hablar con Gramsci) en donde deseo incardinar lo político constituyente o la gran política como ese momento fundador, fundamental y contaminado, y que contamina y constituye perturbando un orden, además de que se desvanece —de alguna manera— en ese mismo acto. (45)

Me atrevería a afirmar, incluso, que una diferencia específica en Gramsci, respecto de la contingencia y la lucha por la construcción del fundamento tentativo, es que ésta se da en el marco, siempre presente, de múltiples relaciones de fuerzas en conflicto y devenir. De hecho, la misma contingencia nace de este devenir de las relaciones de fuerzas; además de que la gran política es más parecida a un proceso que a un evento, aunque eso no quita que contenga

momentos de ruptura o acontecimentales. Cabría decir, gramscianamente, que eso que se escapa o excede, o se actualiza escenificando la diferencia y multiplicidad, se presenta gracias al encuentro entre la coyuntura ideal y la capacidad política revolucionaria activada por la decisión fundamental y fundadora, aunque sea en su parcialidad meramente posibilitante.

El terror totalitario o autoritario vendrá dado, principalmente, por la negación del juego diferencial aportado por las relaciones de fuerzas o la negación del exceso, del múltiplo y la diferencia —o del resto a todo ejercicio hegemónico—, para apelar —en su lugar— al fundamento último e indiscutible, así como a la homogeneidad plena y sin fisuras de la fantasía del pueblo Uno (Lefort), como en el caso de la revolución pasiva —para hablar con Gramsci.

Una vez más, si todo fundamento, consenso o codificación supone relaciones de fuerzas, violencia, coerción y exclusión, aunque en diferentes grados, negar su artificialidad e imperfección para dañar a toda diferencia excedente —o imposibilitarla— implica el mecanismo fascista contra el que tanto luchó desde la cárcel Gramsci, aquel de: "todos dentro del Estado, todos por el Estado, nadie en contra del Estado" (Mussolini). Se trataría, en este caso, del triunfo del Uno en sus diferentes formas; en otras palabras, también de la oligarquización, pasivización y autorreferencialidad clausurada de la clase política y económica gobernantes.

Lo político, por otra parte, no estaría del lado del aparato administrativo y gubernamental plenamente, sino, justamente —aunque tampoco de manera plena —, del de la sustracción, la huida, la desclasificación y, en lo fundamental, el lado de la construcción de un espacio diferente y nuevo.

Lo anterior implica la construcción de una subjetividad o agencia diferente —o distinta—, autónoma y en conflicto con la política como sistema representativo liberal y dominante. De ahí que el reconocimiento del desgajamiento de lo estatal por lo político, es decir, de lo estatal que supone el concepto de lo político (Schmitt) como condición de posibilidad e imposibilidad de cierre total —o bien, como práctica cotidiana ubicua de cortocircuito de la soberanía— (46) puede plantear una pertinente estrategia revolucionaria contra la pasivización, concepto gramsciano que, por cierto, será explicado más adelante.

A Gramsci se le podrá acusar de Estado-céntrico,47 dialéctico o de mantener una noción fuerte de totalidad; sin embargo, (47)es posible discutir estas críticas

desde una lectura más atenta a los Cuadernos. Además, dado que su trabajo no pretende —ni aspiró jamás a la— definitividad, dudo que se pueda decir algo terminante de Gramsci mismo. Hay que señalar que él, a través de algunos de sus conceptos siempre interrelacionados, como hegemonía, revolución pasiva, gran política, voluntad colectiva, guerra de posición, catarsis y subalternidad, posibilitó que se entendiera toda identidad como una construcción temporal, contingente y en medio de una enredada, conflictiva y móvil correlación de fuerzas.

De igual manera, como se verá más adelante, su revolución no fue ya la revolución ultraviolenta e instantánea con pretensiones totales, sino la gradual y aquella que se construye —primordialmente— en el discurso, que tiene efectos materiales y permanece en su disposición crítica. Para Gramsci, la política no se agotaba en el ámbito administrativo del aparato estatal, sino que transitaba fundamentalmente en el ámbito cultural desde el seno de la conflictiva sociedad civil y a través de la lucha por una hegemonía siempre fragmentada contra otras. Considero que la potencia de Gramsci le sobreviene a partir de su peculiar y doloroso lugar de enunciación: desde la cárcel, en plena derrota del movimiento revolucionario y ante el triunfo del fascismo. Dicha potencia se refleja en la polémica que mantuvo contra el economicismo de su época, el fascismo, el liberalismo y contra todo cientificismo mecánico. De ahí la importancia para Gramsci de las superestructuras, de su concepto de bloque histórico y la perspectiva de la realidad como conjunto de relaciones de fuerzas; todo ello, producto de sus lecturas de Hegel, Marx y Maquiavelo, principalmente. Ya respecto del último, dígase de paso, se trata de un Maquiavelo agónico y disruptivo que, pensando desde la vida y "volviéndose pueblo" de manera apasionada, nos exhorta a activar nuestra virtú colectiva para no dejarnos arrastrar por la mala fortuna, sino, al contrario, articularnos con determinada fortuna para poder transformar la coyuntura. Se tratará, para Gramsci, del Maquiavelo de la gran política y la política ética que se escenifica en esa última invocación no corporativa-particular, sino común-hegemónica y política plasmada en El príncipe: la lucha por la formación de la nación italiana, para el florentino; la formación de la voluntad colectiva, para el sardo.

Finalmente, si el fin de Gramsci es la autonomía —que no la heteronomía de los grupos dominados o inferiores—, es decir, la sociedad regulada o comunista, en sus palabras, habría que comenzar desde las lecturas aquí puestas en escena y con el planteamiento beligerante del pensamiento de lo político, así como con la política —institucional— misma; aquella que, por cierto, como nos recordara

Maestre, “no es propiedad material de nadie y potencialmente de todos”. (48)

UNA NOTA A PROPÓSITO DE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Si bien Paul Ricoeur hace esta diferenciación para devolver autonomía al ámbito de la política mediante el concepto de lo político, (49) es a Carl Schmitt a quien se le debe el haber trabajado ampliamente esta diferenciación.

Lo político es aquella actividad que está supuesta en el concepto de Estado. De esta manera, es posible afirmar que lo político desborda lo estatal. Lo político, para Schmitt, está identificado —además— a partir de un intenso conflicto que agrupa a amigos y enemigos —enemigo público: hostis—, así como por la disposición existencial al enfrentamiento. (50) En palabras de Arditi: “Esta distinción entre el sustantivo ‘política’ y el adjetivo ‘político’ no es fortuita. Proporciona una herramienta inicial —aunque harto problemática— para desarrollar una concepción desterritorializada de lo político que incluye pero excede las fronteras de la esfera formal de la política”. (51)

Desde la lectura de Arditi, lo político es aquello que excede y perturba todo orden social e impide su clausura. (52) Para Lefort, por su parte, “lo político sería la forma y el modo de institución mismos de la sociedad que aparece y a la vez se oculta”. (53) Y para Chantal Mouffe, lo político sería “el momento disruptivo del antagonismo, en tanto que ve, en la política, las prácticas e instituciones a través de las cuales se organiza un cierto orden”. (54)

No obstante, de nuevo se asume que lo político está entrelazado, aunque sin identificarse totalmente con la política o la policía. (55) Sin embargo, si lo político es aquello que aporta el dinamismo constituyente de todo orden, e incluso, la posibilidad siempre conflictiva de transformar éste, es un hecho que, desde la perspectiva del orden o la policía, no será en ocasiones reconocida, sino, antes bien, dañada, neutralizada o reprimida. (56) En palabras de Marchart, parafraseando a Chantal Mouffe: “Lo que ha ocupado el lugar de lo político en el capitalismo democrático liberal, según Mouffe, es una política ‘pospolítica’ de consenso, conocida como ‘democracia deliberativa’. La dimensión de antagonismo se borra entonces de la teoría política”. (57)

Este acto de borrar o desconocer el aspecto instituyente y conflictivo que aporta lo político tiene aspectos prácticos, paradójicos y violentos. Paradójicos, porque el orden consensual, de manera schmittiana, tendrá que constituir un enemigo para definirse y así identificar lo que no es el orden consensual y supuestamente pacificado. Pero, sobre todo, se tratará de un proceso muy violento, dadas tres razones. En primer lugar, por negar la multiplicidad y la pluralidad; en segundo, por negar su propio carácter contingente, así como el hecho de sostenerse —de alguna manera— en la coerción y exclusión; y, en tercer lugar, porque al querer mantener todo en orden forzosamente o en el orden imperturbable, tenderá, proporcionalmente, a ser mucho más violento ante la amenaza de la criticidad o la disrupción. O bien, al negar —en bloque— el carácter antagónico de todo orden, tenderá, simétricamente, a generar enclaves separatistas, racistas, terroristas y fanatismos exacerbados.

LA POLÍTICA CONFLICTIVA

No es difícil identificar en los discursos de ciertas autoridades públicas constantes apelaciones a la nación, al pueblo que es concebido como Uno y a la política como consenso. Se trata, de alguna manera, de formas de pensar con evidentes efectos materiales que reducen la política múltiple y conflictiva al uno racional y consensual. O, en palabras que podrían ser de Rancière —y otro tanto de Gramsci—, se trata de “economicismos de

la teoría y práctica políticas”. Parecida a la acusación que Heidegger dirigiera a la metafísica que pensó el ente y no el ser, afirmaría que se ha tendido a pensar la política, pero sin aquello que le es constitutivo: el conflicto y la multiplicidad.

Se trataría, en cambio, desde el punto de vista de la policía o la política institucional —tanto en la teoría como en la práctica—, de presentar un mundo sin fisuras, pleno, reconciliado o, en palabras de Rancière, como mero orden y distribución de las partes, pero en donde no hay ni puede haber una parte que no tenga parte. Para Enrique Serrano, “percibir el vínculo indisoluble entre política y conflicto permite cuestionar, radicalmente, la pretensión de reducir la política a una mera técnica de gobierno”. (58) Incluso, si la configuración misma de lo social pretende convertirse en una tarea meramente técnica, en donde hay asuntos fundamentales que son indiscutibles para no generar conflicto, se estaría reflejando una delirante fantasía que desea un mundo sin fisuras, controlable y administrable, o bien, un “mundo sin conflicto”, el cual, “no sólo sería extrañamente apolítico, sino no humano”. (59)

Por el contrario, afirmar la conflictividad política permite señalar la existencia de un conflicto peculiar que no es justamente el de la guerra total, (60) sino, más bien, el de un mundo agónico que, por ser tal, se encuentra en los bordes entre el totalitario eclipse de toda división o la mortal guerra total. (61)

Ahora bien, el problema, que quede claro, no es que no sea importante —y muchas veces necesaria— la codificación o el orden, sino que se niegue su estatuto contingente sostenido en un acto coercitivo, y —por ello— particular y nunca pleno; o bien, que se niegue todo conflicto y no aquel, por ejemplo, que se

despliega en búsqueda del bien común. El problema es que el significante conflicto no goza de legitimidad. Al respecto, no es difícil afirmar que, desde un punto de vista cotidiano o del sentido común, es muy sencillo reconocer el rechazo de la opinión pública a la comprensión y aceptación de cualquier tipo de conflicto. (62) En ese mismo sentido, tampoco es complicado identificar la constante canalización forzada de la conflictividad siempre presente hacia los terrenos de la gubernamentalidad, (63) el parlamentarismo, la sociedad mediatizada o la gobernanza neoliberal. Sin embargo, lo que en realidad subyace a tales intentos de "canalización forzada" es un trabajo de despolitización. Marchart, al respecto, citando a Schmitt, afirma que "en la actualidad, la gente cree inconscientemente que la despolitización absoluta buscada desde hace cuatro siglos puede encontrarse aquí [en la tecnología] y que la paz universal comienza aquí". (64)

Como ya se había señalado, dados los obstáculos indicados, y desde una perspectiva deleuziana, afirmaría que lo único que podría asegurar dicho desconocimiento o contención de toda contingencia o conflicto, además de la manifestación de múltiples (65) fenómenos de violencia, es la reproducción de lo mismo-Uno en su delirante y violenta fantasía de imperturbabilidad. De esta manera, es posible afirmar que las lecturas consensuales están mucho más comprometidas con el mantenimiento de lo que hay que con el peligroso y perturbador desbordamiento de la multiplicidad, que nos recuerda que lo que sostiene al orden de la dominación es mera contingencia, violencia y coercitividad.

En una perspectiva similar, en diálogo con el propio Rancière, es el esloveno Slavoj Žižek quien señala las diferentes manifestaciones de negación de lo político eclipsado por el managment, la técnica, la ciencia de los que saben, las fantasías de la comunidad pura, o bien, por la necesidad de la jerarquía. (66)

De esta manera, hoy podríamos señalar múltiples maneras de contención y daño de lo político o, en otras palabras, freno o deterioro de las posibilidades de emergencia de la multiplicidad, la diferencia, la parte sin parte; o bien, utilizando terminología gramsciana: de los sectores subalternos, quienes, en búsqueda de autonomía, nos recuerdan la artificialidad e imperfección de todo orden; y, de manera más escandalosa aún, nos recuerdan la odiosa "igualdad de cualquiera con cualquiera" (Rancière). (67)

Hablar de lo político conflictivo no es hablar, al menos no solamente, del

conflicto entre partes constituidas que se encuentran —por ejemplo— en un debate, ya que, en dado caso, se trataría de un conflicto que sí reconocería cierta perspectiva deliberativa-liberal y supondría una serie de condiciones que pasan por cierto lenguaje compartido o por un mismo sentido dado y reconocido por determinada comunidad de hablantes, o incluso, una misma afectividad dada por un mismo lugar de enunciación.

Por el contrario, a partir del reconocimiento de jerarquías, diversos lugares de enunciación y múltiples sentidos e interpretaciones que es posible dar a un mismo objeto, las cosas no pueden resolverse de manera tan sencilla.

Frente a la perspectiva del consenso, afirmo que no siempre es posible suponer partes ya dadas, mutuamente reconocidas en la validez de su discurso e idénticas en su visión del mundo, sino, al contrario, son la división o el conflicto las características que diseñan el carácter siempre escindido de lo social, dada la multiplicidad no absoluta de sentidos, lugares y afectividades que contornean o filtran maneras de relacionarse con lo real.

Ahora bien, el agonismo que aquí se defiende no implica el reconocimiento de la mera pluralidad ya contenida y definida a partir de ciertas lógicas —liberales. Se trata, en cambio, de un conflicto con capacidad de subvertir el orden mostrando su incompletud, imperfección, suelo múltiple y contingencia, al recordarle el hecho de que se sostiene en un acto de fuerza no necesario, sino como resultado de la lucha desplegada en el seno de las relaciones de fuerzas. De ahí la dificultad de ciertas perspectivas consensualistas para captar fenómenos como lo político, ya que, al ser incapaces de reconocer su lugar de enunciación e inscripción, de manera abstracta niegan la existencia siempre presente de luchas de poder y asimetrías de información, recursos y fuerzas. (68) Lo que habría en dichas perspectivas consensualistas o liberales, muy al contrario de lo que lleva a cabo Gramsci, es una desmaterialización de la política. (69) De acuerdo con Franzé, la perspectiva racional-consensual parte, a su vez, de dos supuestos que es necesario exponer y que serían contrarios a una perspectiva de lo conflictivo. (70)

Desde el punto de vista de una perspectiva de lo político como conflicto o agonista, en primer lugar, se afirma la inexistencia de un mundo dado de una vez y para siempre, objetivo y universal (71) para todos los seres humanos. De ahí, por ejemplo, la weberiana irracionalidad ética del mundo, la pluralidad de valores o la conflictividad de múltiples marcos perceptivos-cognitivos cada uno

inserto en su singularidad. Empero, aunque compartan parecidos de familia, o bien, e isomórficamente, formas sensibles y cognitivas de habérselas con el caótico material que nos proporciona lo real, en la realidad efectiva se encuentran insertos en diversas posiciones geográficas, económicas o de poder político y cultural. Cabe destacar que, para Javier Franzé, el agonismo defiende que no hay fundamento último de los valores, “mientras que, para la corriente de la deliberación, la racionalidad repara o neutraliza esa infundamentación presente en la elección de valores”. (72)

Existe otro supuesto que no comparten los racionalistas o deliberativos, y es el supuesto antropológico. (73) En palabras de Mouffe: “Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda dimensión del poder y del antagonismo que propongo llamar lo político. También es negar el rol predominante de las pasiones como fuerzas que mueven la conducta humana”. (74)

Gramscianamente: es justamente ese afecto del apasionado partisano gramsciano como móvil fundamental de la acción humana lo que, además de la variable de la inscripción histórica (C. 11, 62) del singular múltiple, (75) no puede confiar la capacidad de luchar y decidir por asuntos tan vitales —que implica toda construcción de comunidad— a la mera deliberación racional de quienes, supuestamente, “bien” comprenden lo mismo sin diferencia alguna. (76) De manera que el móvil de la acción humana desborda la clásica distinción entre racionalidad e irracionalidad, pues se trata de un complejo indiscernible de “afectividad, fe y racionalidad”. (77)

Pareciera, entonces, y esto podrá quedar de manera más clara con Rancière, que el litigio, en efecto, no es tanto entre las partes constituidas del orden de lo sensible —como podría ser un debate parlamentario—, sino entre partes que, entre ellas —o una de ellas—, no reconocen a la otra como tal, o que, en dado caso, discuten acerca del propio escenario y objeto de la discusión. En palabras del mencionado filósofo francés, se trata de un conflicto en el cual, además de escenificarse maneras distintas de simbolizar lo común, se pone en cuestión la distribución o cuenta misma de las partes, a través de una parte que no tiene parte en ese orden y frente a otra parte privilegiada que no le reconoce, a la otra, capacidad de interlocución, o bien, que no ve y siente de la misma manera. De esta forma, no se trata de un conflicto entre las personas del mismo gabinete gubernamental, no necesariamente, (78) sino entre partes que, estando insertas en distintos lugares de enunciación y en condiciones disímiles, contienen las

siguientes características: actúan a partir de un marco perceptivo-cognitivo (79) diverso; marcos, a su vez, en conflicto y asimétricos entre sí, e incluso, dentro de sí y que posibilitan, además, el despliegue de una aesthesis o un orden de lo sensible de lo que se ve y lo que se habla. Es desde esta perspectiva que el conflicto retoma un carácter mucho más radical e imposible de erradicar. En un lenguaje gramsciano, se trata también de las luchas por la hegemonía que están en toda sociedad, pero desde la perspectiva subalterna, en clave revolucionaria y en el modo de la guerra de posiciones. De tal forma que es posible hablar de luchas entre diversas hegemonías o relatos que, rivalizando entre sí, buscan lograr una constelación de hegemonías con un soporte material que da cuenta de la realidad misma, en su esfuerzo por configurar lo social de manera parcial y, por ello, jamás exento de crisis y conflictividad. Dicho conflicto inerradicable también lo reconoce ya el propio Maquiavelo cuando afirma que "los nobles, por un lado, y el pueblo, por el otro, están comprometidos en una lucha irresoluble a causa de sus umori opuestos. Mientras que el 'humor' o el deseo de los nobles es mandar y oprimir, el pueblo no quiere ser mandado ni oprimido". (80) Así, pues, en palabras de Marchart, "el conflicto como fundamento negativo de la sociedad, [es el] que precede a cualesquiera razones fácticas de los conflictos en plural". (81) Y, más adelante, este mismo comenta que "aun, así deconstructivamente hablando, esta condición de posibilidad actúa respecto de la sociedad como su condición de imposibilidad". (82)

Se trata, entonces, de una pluralidad conflictiva como correlación de fuerzas inerradicable de principio a fin. Es decir, un conflicto derivado de la complejidad humana y los umori entre quienes someten y aquellos quienes no se dejan someter. En este sentido, se trata de un conflicto que se convierte en una condición de posibilidad de la sociedad e imposibilidad del orden pleno. Es justo la lucha revolucionaria o la guerra de posición, en Gramsci, la que puede ser leída como ese intento de posibilitar un orden nuevo, agónico y parcial, y, fundamentalmente, por otra parte, como un intento para imposibilitar órdenes plenos, totales o autoritarios. Es decir, órdenes antirrepublicanos y antidemocráticos de neutralización y disciplinamiento. Desde esta perspectiva crítica, hablamos de órdenes disciplinadores cuyo objetivo es sofocar toda disidencia al postularse como una suerte de fin de la historia, y, dicho lefortianamente, (83) fundiendo los significantes de la ley, el poder y saber en una sola y única ley de dominación.

Reitero que la importancia del reconocimiento del conflicto asimétrico o de dicha correlación de fuerzas radica en que, en ese espacio, se juega la definición

de la realidad en resistencia, con huellas (Arditi) de las demás definiciones y a través de un proceso que cristaliza, tentativamente, el flujo conflictivo; lo cual posibilita el orden como sedimentación tentativa o mera tregua. (84) Es propiamente el conflicto público-político en donde —o a través del cual— las partes se relacionan para construir su propia identidad y reconocen, de alguna manera, un mundo compartido (Lefort) como espacio de litigio y autoconstrucción. De esta forma, se entiende que todo orden jerarquiza finalmente, aunque, es cierto, hay de jerarquizaciones a jerarquizaciones. Incluso, por tentativo y republicano que sea un orden o una constelación hegemónica, no puede no excluir. (85) Y si este orden constituido es pensado como la política —o la policía—, lo político, por el contrario, sería lo que activa la lucha por el sentido o por la definición de otra realidad.

Para concluir esta sección, agregaría que, en la perspectiva conflictiva —agonista—, se afirma como supuesto que no hay sentido inherente al mundo como algo "dado" de una vez y para siempre, situación que explica la perenne lucha por el establecimiento del mismo. De ahí que se pueda afirmar, desde el punto de vista del agonismo aquí defendido, que en un planteamiento racionalista puro, se escenifica una hýbris deseante de orden cuyo afán es el de presentarse como plena y universal, abrevando de un sentido, supuestamente, verdadero y ahistórico y olvidando así, convenientemente, su inscripción, particularidad, impureza, jerarquización y violencia respecto de otros discursos.

Es a partir del lúcido reconocimiento del conflicto inerradicable que la política, como lucha por el sentido, posibilitará una serie de consecuencias importantes tanto para la perspectiva práctica de la política como para la teórica. Desde la perspectiva de la práctica política, por ejemplo, se podrá hablar de una práctica falible, "infinitesimalmente cercana al error" y meramente "plausible". (86) Y, por su parte, a la política en cuanto teoría se le pensará, entonces, como un saber meramente probabilístico y más o menos orientador, aunque siempre abierto a la polémica y sin consistencia ontológica fuerte (Arditi).

Para que dicha división o conflictividad primaria no sea traumática o no desemboque en cualesquier excesos —sea la guerra total o la violenta represión del Uno—, es decir, para tratar con eso que es irrepresentable, pareciera que, para alguien como Claude Lefort, el tratamiento está en el ámbito de lo simbólico. De hecho, para él lo simbólico consiste en el dispositivo adecuado para habérselas con esta especie de trauma originario que acecha a cada momento. (87) El orden simbólico, para este pensador, es entendido como la

“configuración de los significantes de la ley, del poder y del saber”. (88) El problema es, sostiene, que si bien en la democracia se supondría —y desearía— que estos significantes estuvieran “disjuntos”, es en la monarquía en donde están juntos y encarnados en la figura del rey. Lo mismo sucede en el totalitarismo, aunque, en ese caso, se trataría de una encarnación mucho más total, ya que, en la monarquía, el rey todavía tiene dos cuerpos —el terrenal y el místico—; (89) no así en el totalitarismo, en donde se pretende una supuesta identidad perfecta con el cuerpo del Egócrata. (90) En este sentido, no se puede negar que, en la actualidad, se asiste a una desdiferenciación de los significantes de la ley, el poder y el saber. Y, ante ello, está justificado, en esta precisa singularidad histórica, el decidir devenir diabólicos (91) para dividir a estos significantes en el orden simbólico. En términos gramscianos, afirmaría que esta desdiferenciación de significantes que neutraliza, a su vez, lo político es una forma de revolución pasiva, aquella que, desde la élite, pasiviza la conflictividad y la mantiene cautiva en el orden, impidiendo, por diversos medios, el surgimiento de una revolución activa, democrática y subalterna.

RANCIÈRE Y LA POLÍTICA

(92)

Slavoj Žižek, en En defensa de la intolerancia, (93) basará gran parte de su discurso en la consideración que elabora Rancière de la política como línea de fuga o puesta en entredicho del entramado de lo constituido o policial. De esa manera, ahora del lado de lo constituido o institucional, o bien, de la policía, Žižek explicará las diversas formas de reducción o negación de la política ya tratadas por el mismo Rancière, así como las peligrosas consecuencias de esa negación expresadas en los fenómenos contemporáneos de la llamada ultraviolencia.

Esta ultraviolencia, entendida como el reverso paradójico de la policía consensual y supuestamente plena, y que —jerarquizando necesariamente— excluye, recuerda la conversión, ya señalada por Rancière, del uno de más —como supuesto de la política de los sin parte— al uno de sobra, (94) o de esa otredad imposible de simbolizar y dado lo cual es violentada radicalmente.

Si bien —siguiendo a Lefort— toda identidad necesita un afuera constitutivo (aunque no necesariamente relacionándose con ese afuera de manera violenta) no es lo mismo lo que sucede en la fantasía de plenitud del Uno sin fisuras —policial o del Gobierno totalitario—, ya que, en este caso, dicha fantasía delirante y proporcional a su deseo de pureza requiere, para identificarse y definirse, (95) violentar y perseguir radicalmente a un otro que queda de alguna manera excluido. Como lo indica Rancière, para el orden policial, el todo es todo y la nada es nada; (96) o, dicho en otras palabras, para el orden de la policía que niega la política, no hay parte que no tenga parte, sino que todos están identificados y, por lo tanto, no hay motivos para el conflicto o la división radical. Antes de continuar con Rancière, conviene seguir de cerca a Žižek y su lectura introductoria a Rancière. Para Žižek, la política de Rancière se relaciona con el tema de lo político que desborda o atraviesa lo estatal. Así, pues, lo político comienza cuando el demos, "aquellos sin un lugar claramente definido en la jerarquía de la estructura social" (97) como parte sin parte, decide hacer valer su derecho de tener la palabra al igual que cualquier otro, lo cual perturba

así el orden constituido y hace, además, una operación más desconcertante aún: identificarse con la universalidad, es decir, con toda la comunidad. De esta forma, “el conflicto político, en suma, designa la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su sitio, y ‘la parte sin parte’ que desajusta ese orden en nombre de un vacío principio de universalidad”. (98)

El orden policial siempre es desbordado por la universalidad encarnada en la singularidad de la parte sin parte. De esta manera, es posible afirmar que todo orden particular, artificial e imperfecto supone un daño (tort) a la igualdad. De ahí que Rancière afirme que todo Estado es oligárquico. (99)

El objetivo de toda lucha emancipatoria, por su parte, tendrá que señalar las múltiples maneras por las cuales el orden tiende a suprimir lo que consideraría como el proceso traumático, atormentador, perturbador o inconmensurable. Estas negaciones son identificadas como archi-política, meta-política y para-política, y Žižek agregará ultra-política. Cada una de ellas, en diferentes grados y a través de diversos procesos, tienden a negar la conflictividad que pondría la parte de los sin parte.

Como nota aclaratoria, en el mismo sentido en el que se ha escrito lo anterior, afirmo que las divisiones aparentemente dicotómicas entre la política y la policía se hacen con fines didácticos —didascálicos—, ya que, en la realidad efectiva, se encuentran entretejidos —quiasmo—, aunque no por ello se identifican. De igual manera, se hace necesario aclarar que la política o lo político —como línea de fuga— no necesariamente comportan un carácter ético superior a la policía; como tampoco la policía u orden constituido —por el contrario— se identifica necesariamente con las partes defectuosas o “malas” del orden sociopolítico. Si se es fiel a la perspectiva compleja aquí asumida y según la cual, en la realidad efectiva, se dan ambos aspectos de manera entretejida, matizada y en una tensión siempre abierta y desfasada, se tendría que concluir que, en la policía, también hay una fuerza instituyente que cabría calificar como la política de la policía (Arditi). (100) De hecho, en el mismo Rancière, es en la policía, como orden naturalizado de la dominación o de la arché, (101) en donde, muy de vez en cuando, actúa la política como una “trazado de la diferencia que se desvanece”. (102) No hay, entonces, un espacio propio de la política, sino que esta crea su espacio —entremedio— en el espacio de la policía. Se trata de un espacio tan evanescente que se encuentra en los bordes y en el peligro de ser siempre reabsorbido. Incluso, y con el reconocimiento de la trágica reabsorción, se tendría que decir que, si la práctica política que genera su espacio es efectiva,

podrá dejar huellas (103) diferenciales que transformen de alguna manera la policía.

POLÍTICA Y EMANCIPACIÓN

Sin duda, es en la tradición de la política agonista o la política como conflicto —lo político en este caso—, en donde se inscribe Rancière para decirnos que la política es desacuerdo. Como ya lo apuntaba en párrafos anteriores, es un desacuerdo radical entendido "como un choque entre dos esquemas perceptivos-cognitivos contrapuestos, incompatibles y, en última instancia, incomunicables: el de la política y el de la policía". (104) Y para Rancière, lo político, por su parte, consistiría en el encuentro entre estas dos lógicas: la política y la policía. (105) En palabras del propio Rancière: "Generalmente, se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo llamarlo policía". (106)

La policía no se identifica solamente con el aparato estatal, (107) pues se trata de una serie de procesos o, mejor dicho, de un mecanismo que, al disponer a las partes identificando un lugar y una función específicos para cada parte, establece así una estética o un orden de lo visible y decible. (108) En palabras del filósofo francés: "La policía no es tanto un 'disciplinamiento' de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen". (109) En cambio, la política sería una actividad contraria a la primera. Si la policía ordena, la política desordena; si la policía aporta la medida, la política, la inconmensurabilidad; si la policía es única y exclusivamente consensual, la política es preponderantemente conflictiva; si, para la policía, no hay parte que no tenga parte, la política ve división y es activada por la parte sin parte; y si la policía crea identidades, la política se des-identifica o desclasifica del orden de lo sensible configurado por la policía, y construye así una subjetividad —o proceso de subjetivación— que escapa a las categorías de la policía, por lo cual, se crea en un intervalo momentáneo antes de ser reabsorbida.

Dado lo anterior, no estaría fuera de lugar afirmar que la política trata de una constante lucha tal y como el mito de Sísifo, así como de una constante tarea de

lucha, por la creación de casos de litigio para verificar el supuesto daño a la igualdad. Entonces, tenemos que, si la policía codifica, articula y jerarquiza a partir de la arché, la política es —por definición— an-árquica, puesto que, cuestionando toda jerarquía, aporta y recuerda la contingencia sobre la que se basa toda jerarquía u orden social. De ahí que la política, como nos señalaba el propio Žižek, sea perturbadora, traumática y, en términos que podrían ser los de Rancière: "odiosa". De hecho, la política, en palabras propiamente de Rancière, es aquella actividad que "rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte". (110) Y, más adelante, el filósofo francés agrega: "La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso ahí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido". (111)

De nuevo, debe quedar claro que toda policía como configuración del orden de lo sensible, o como estética, daña —en diferentes grados— la igualdad de cualquiera con cualquiera, excluyendo necesariamente. Es lo que nos explica el mismo Rancière en un genial análisis de la política de Aristóteles y en donde demuestra que, en el orden sugerido por el Estagirita, hay un error contable. Para Aristóteles, de las tres partes de la ciudad "ordenada", cada una de ellas aporta su respectivo título o parte propia, siendo así que los oligoi aportan la riqueza, los aristoi aportan la virtud y el demos —o populacho— aporta la libertad. Sin embargo, en esa partición, hay una parte litigiosa que señala un error contable y que, a decir del filósofo francés, no parece advertir Aristóteles.

Dicho de otra manera, Rancière, criticando la totalidad y plenitud subyacentes a cualquier planteamiento, niega la posibilidad de una sociedad igualitaria, plenamente emancipada y reconciliada consigo misma.

El error contable, en el caso de Aristóteles, consiste en que la parte del demos aporta una propiedad que le es impropia y no propia, ya que se trata de una propiedad de toda la comunidad, y ésta es: la libertad. No hay, pues, una propiedad propia del demos, y de ahí, entonces, que se trate de una parte que no tiene parte propia, o bien, de una parte que está contada, pero que no cuenta igual que las partes restantes que sí aportan su propiedad. Traduciendo a nuestro lenguaje contemporáneo: esa parte que no cuenta igual sería el equivalente de lo que hoy identificaríamos como "ciudadanos de segunda o de tercera clase" (Arditi); (112) es decir, de aquellos que sí cuentan, pero no igual. Así, pues, si la

policía es desigualitaria en diferentes grados, la política es igualitaria; es decir, parte del supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, y de la preocupación por verificar dicha igualdad en el seno de la policía desigualitaria y a través del establecimiento de singulares casos de litigio.

Respecto de la igualdad, Rancière parte de Jacotot y su igualdad de las inteligencias principalmente. (113) La importancia de la igualdad como operador práctico —o supuesto— a verificar en el litigio, en el pensamiento de Rancière y de acuerdo a su lectura de Jacotot, se puede explicar de tres maneras.

La primera es que no hay jerarquía que sea necesaria, sino que toda jerarquía, o bien, todo orden policial, se sostiene justo en la igualdad de cualquiera con cualquiera. Se podría afirmar que dicha igualdad, de hecho y cuando se active en casos de litigio, se escenificará como conflicto, el cual siempre estuvo presente, aunque en modo dormido. No es casualidad, entonces, que el orden tienda a presentarse como necesario olvidando así que no tiene fundamento dado de una vez y para siempre, sino solamente aquel que le confiere, históricamente, un triunfo tentativo y no pleno de determinados grupos que han logrado solidificar una constelación hegemónica a través de un conflicto político que es la condición de posibilidad —e imposibilidad— del propio orden. En segundo lugar, todo orden policial, al negar la igualdad de cualquiera con cualquiera haciendo una división —como la de Aristóteles— entre aquellos que tienen palabra con sentido —discurso— y aquellos que sólo poseen voz para expresar placer o dolor —los animales y los esclavos— (y al desplegar, además, dicha división en una estética, entiéndase, en una configuración de lo decible, sensible y visible), supone cierta igualdad, paradójicamente. Se trata de un reconocimiento implícito, ya que, las élites, para legitimarse discursivamente, tienen que suponer que el esclavo o el inferior entenderán tanto la justificación de su inferioridad como las órdenes de su superior. (114) Y, en tercer lugar y como lo señala Jacotot, existe una especie de isomorfismo en la manera en la que los seres humanos abordamos la realidad. Se trata, dicho en términos muy generales, del igual enfrentamiento a lo real, a la cosa, o a la materialidad atravesada de sentido. (115) Dado lo cual, la igualdad no es tanto un fin, sino un supuesto universal que habrá de verificarse en casos de litigio. De ahí que la igualdad sea, en realidad, un trazado de la diferencia que se pone a prueba o se re-define en casos singulares a través de la constitución de comunidades de partición o de litigio. (116) Cabe aclarar que se define y redefine, pero nunca de manera plena; de modo que se trata de una mera pretensión de universalidad.

Así, una actividad política no policiaca no será aquella que gestione el orden reproduciendo lo mismo o ejerciendo el poder, sino que, poniendo en entredicho el propio orden, se desclasifique o se sustraiga, singularmente, del orden de lo sensible y construya una nueva subjetividad que no estaba en el orden de lo sensible, que le es ilegible —hasta cierto punto— al orden policial y que, si es efectiva, logrará reconfigurar al orden policial. Sin embargo, la de la política es una subjetividad que se va constituyendo, justamente, en ese intervalo entre el orden de lo sensible y lo que resultará de ese conflicto. No por casualidad, Benjamín Arditi identifica esta actividad con los mediadores evanescentes de Jameson, (117) pues la política vendría a ser una especie de pasaje entre dos mundos, o bien, una apertura de posibilidades o imposibilidades —según la perspectiva— que no se encontraban en el orden de lo sensible. En este punto, podría afirmar que, si bien para Gramsci será importante la tarea permanente de cortocircuito de las lógicas de dominación, existe todavía un momento más que implica cierto pasaje institucional y, en su versión más clásica, cierto pasaje estatal.

De regreso al filósofo francés, se podría indicar que este proceso de subjetivación, para constituirse e identificarse de manera alternativa y desde la singularidad relacionada con la universalidad que supone el principio de la igualdad, requiere articularse con otras reivindicaciones para salir de la particularidad a la que están destinadas las partes por la policía. Por ello, para Rancière: “La política es el arte de las deducciones torcidas y las identidades cruzadas. Es el arte de la construcción de lo local y singular de casos de universalidad”. (118)

En términos del propio Rancière, podría afirmar que se trataría de una lucha entre estéticas, es decir, entre una(s) estética(s) hegemónica(s) y una(s) contra-hegemónica(s). De ahí que la política sea también una lucha por el sentido (119) o por lo visible y lo decible. La política, pues, es para el filósofo francés aquella actividad que aloja un mundo —otro— en el mundo de lo sensible y que recuerda el error contable, la falta de plenitud y la existencia de división, así como el cuestionamiento hacia aquellos que se adjudican, por medios no precisamente racionales, el monopolio del establecimiento del sentido.

Dadas las características éticas de la política en el pensamiento de Rancière, (120) la política también es identificada con la igualdad, la emancipación y la democracia. Pero cabe resaltar que se trata de acciones temporales que van y vienen en una especie de eterno retorno, aunque no de lo mismo, sino, diría en

un lenguaje deleuziano, en un eterno retorno, pero de lo diferente.

Por su parte, la subjetivación como proceso propiamente político "es la formación de un 'uno' que no es yo sino la relación de un yo con otro"; (121) y, más adelante, Rancière agrega que "un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación" o desclasificación. Dicho de otra manera, "un sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, o más aún, alguien que está entremedio (in-between)". (122) Aunado a ello, este proceso de subjetivación requiere no solamente un esfuerzo argumentativo, sino, fundamentalmente, uno poético. Por ello, este proceso requiere, en palabras de Amador Fernández Savater, un animal literario y no literal. (123) Se necesita un animal literario capaz de desclasificarse no plenamente y de crear, poéticamente, nuevos nombres como producto del cruce de cuerpos.

Rancière nos recuerda, en este sentido, que la política "tiene que ver con los nombres incorrectos", (124) como por ejemplo "todos somos judíos alemanes"; o el caso citado de Blanqui, quien responde al juez que su profesión es proletario, cuando ésta no es profesión; o bien, como aquellos casos contemporáneos que, identificándose con la parte del daño, afirman que "todos somos x". Es, justamente, esa resignificación de significantes y creación de nuevos nombres la que posibilita conformar una subjetividad nueva —o una agencia nueva.

No es de extrañar, entonces, que la política del demos sea vista por la policía como una acción tremendamente perturbadora. La política, entendida como acción constante de la parte sin parte que nos recuerda la contingencia en la que se sostiene todo orden y, al identificarse con la democracia (entendida esta última, a su vez, como "la acción que, sin cesar, arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública y, a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas" (125)), es capaz de generar odio y violencia. Un odio que no sólo es síntoma de un deseo de plenitud imperturbable o del Uno que es todo, sino que tiene sus orígenes históricos. Como nos lo explica magistralmente el filósofo francés, se trata de un odio hacia la igualdad de cualquiera con cualquiera; un odio y miedo que, principalmente, surge en aquellos quienes, en palabras de Rancière, "están habituados a ejercer el magisterio del pensamiento. Pero, en los que saben compartir con cualquiera el poder igual de la contingencia puede suscitar, a la inversa, coraje y, por lo tanto, alegría". (126)

A partir de esta presentación de la política en el pensamiento de Rancière, queda

claro que, en gran parte de la filosofía política —si no es que en toda— lo que se ha buscado es la medicalización u ordenación del potencial des-orden de la política. Se trataría, en este caso, de dispositivos de gestión o domesticación comprometidos con el orden, con sus discursos y significantes y, claramente, no con el desorden ni, mucho menos, con aquel desorden —porque no todo desorden es el mismo— con el cual se comprometerían autores como Gramsci y Rancière. Es decir, con el desorden revolucionario, emancipador, igualitario y constructor. Por ello, la democracia para Rancière no puede ser un orden institucional, o —diría con él— al menos no plenamente, sino que se ubicaría, principalmente, en los procesos constantes de disrupción o ruptura y configuración del orden de lo sensible.

Como se puede ver hasta este momento, la política no es, como se ha entendido en el mainstream de la política escolar o liberal, el mero ejercicio del poder. (127) Hacer eso, nos dice Rancière, es hacer una economía del pensamiento y de la práctica de la política (Tesis 1). (128) Esto sería realizar, precisamente, lo que pretendería la policía: la disolución, particularización o finitización (Badiou) de la posibilidad de la emergencia de la política; o, dicho en términos de la subjetivación, de la posibilidad del surgimiento de esas agencias o subjetividades diabólicas, torcidas y con pretensiones de universalidad. La política necesita de la creación de esa agencia —o proceso de subjetivación— que ha de construir una relación inédita entre lo que no tenía relación. (129)

Notemos, hasta este momento, un acuerdo con Gramsci. El proceso de construcción de la subjetividad colectiva —o voluntad colectiva— es condición indispensable para todo planteamiento revolucionario. Aunque también, como ya lo he señalado, existen diferencias entre el francés y el comunista italiano. Y una de ellas, por lo que toca a este apartado, tiene que ver, desde mi punto de vista, con que, para el marxista francés que está mucho más cercano a la lógica de los nuevos movimientos sociales, la subjetivación es evanescente; mientras que, a Gramsci, quien está más cercano a formas clásicas de movilización, le interesa más la permanencia de la organización, así como el involucramiento paulatino con el Estado o con algún nodo de la estructura estatal.

ACERCA DE CÓMO DESHACERSE DE LA POLÍTICA

(130)

La política como consenso es mera policía y policía neoliberalizada, o bien, reconducción del conflicto, pero en los términos de la policía. (131) De fondo, lo que la policía consensual refleja es el deseo de toda élite de gobernar sin perturbación, sin populacho, sin demos, o bien, sin política. (132) Se trataría, pues, del Gobierno de lo objetivo en sus diversas formas contemporáneas: desde el Gobierno de la economía hasta el de la ciencia —o epistemocracia—. (133) Eso explica las múltiples maniobras de la policía por neutralizar la posibilidad del conflicto y la transformación para evitar así la pérdida de las ganancias políticas y económicas de determinada élite asentada favorablemente en el aparato policial. Ese Gobierno del Uno es posible identificarlo aquí con las figuras de la postpolítica o, en lenguaje gramsciano y como se detallará más adelante, con la revolución pasiva o pasivización. La policía (pasiva), desde una matriz gerencial, reduce la política a una especie de acuerdos entre socios constituidos y reconocidos como iguales, o bien, a los mecanismos de la sociedad de control flexible y en red propios del postfordismo. (134) De igual manera, se podrían identificar prácticas como las políticas públicas focalizadas —aunque no todas— o como los mecanismos de la New Public Managment —gobernabilidad y gobernanza—, por donde se escenifica la reducción de la política a policía; o, en palabras gramscianas, en donde se escenifica la revolución pasiva en la contemporaneidad.

No obstante, de nuevo sostengo que no se trataría de dispositivos de dominación total, sino que, de alguna manera, sería también el resultado de una serie de conflictos que, desde la base, han dejado huellas que, a su vez, posibilitan ulteriores transformaciones, aunque bajo la tutela de las clases dominantes.

Lo contrario a todas esas formas de ordenación de las partes (de desconocimiento de la parte sin parte; del no reconocimiento de la historicidad de todo orden resultante de una correlación de fuerzas asimétrica; o de absorción de la política en la policía) tendría que ver, en términos de la política emancipatoria y democrática, con “aumentar ese poder (del demos) (lo que)

quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio para la demostración, bajo tal o cual especificación de la diferencia del pueblo consigo mismo". (135) De manera que, si la política no quiere ser cautivada por las maniobras seductoras del orden policial, entonces ha de inventar un nuevo lugar; el cual es "el espacio polémico de una demostración que reúne la igualdad y su ausencia". (136)

Lo fascinante de la argumentación del pensador francés, y en donde se reflejará su crítica a la plenitud revolucionaria, es que la práctica democrática es aquella que "opone la práctica del como si", (137) pues la acción de la parte sin parte que busca verificar, polémicamente, su igualdad con los que se creen superiores actúa —ya— como si, en realidad, fueran iguales o como si ya existiera la comunidad por la que luchan. La política, en síntesis, interrumpe, o bien, tira de los frenos de emergencia (Benjamin) y produce algo nuevo.

La política como únicamente consenso —que en realidad es policía— (138) y en su afán por configurar y ordenar el orden de lo sensible, reduce al pueblo a un "objeto de conocimiento y previsión"; (139) tal y como se demuestra, asimismo, en la sobreutilización de encuestas y sondeos mediáticos que objetifican al pueblo (demos). Esto último posibilita reificar al pueblo para su control. En palabras de Rancière:

El pueblo es idéntico a la suma de sus partes. La suma de sus opiniones es igual a la suma de las partes que lo constituyen. Su cuenta es siempre pareja y sin resto. Y este pueblo absolutamente igual a sí mismo también puede descomponerse siempre en su real: sus categorías socioprofesionales y sus clases de edad. Desde ese momento, nada puede suceder con el nombre de pueblo, como no sea el balance de las opiniones y los intereses de sus partes exactamente enumerables. La conjunción de lo científico y lo mediático no es, por lo tanto, el advenimiento de la contingencia igualitaria. Mas es, exactamente, lo inverso. (140)

Así, pues, el consenso mediático —y del sondeo— es otro nombre para la policía. (141) Una policía caracterizada, además y en nuestra singularidad, por el sesgo sobredeterminante del neoliberalismo y de lo jurídico, (142) con lo que se

oculta, igualmente, que “el reino del derecho es siempre el reino de un derecho”. (143)

Por el contrario, politizar la policía significaría, en primer lugar y frente al imperio de lo jurídico y lo económico, la demostración de que no existe neutralidad económica ni jurídica y que no hay una objetividad (144) a la cual tendríamos que ajustarnos, sino violencia y exclusión como fundamento de dicha lógica de poder. (145) De esta manera, esa política-policía de élite es mera reproducción de lo mismo-Uno. Es, en suma, mera gestión de lo único posible, lo que significa, además, una efectiva finitización o gestión de lo posible (Badiou).

Finalmente, conviene señalar por qué el consenso de lo mismo o acerca de lo mismo es anulador y excluyente de la multiplicidad sin mostrarse como tal; y por qué la emergencia de la multiplicidad que pone en tela de juicio dichas lógicas de poder es capaz de generar tanto odio y tal despliegue de rechazo y crueldad. Los apologetas del consenso pleno nos responderían que hay consenso, porque hay una realidad objetiva, ante la cual, en el registro teórico, sólo quedaría representarlo racionalmente como speculum mundi, (146) y, en el ámbito práctico, únicamente quedaría adaptarse, reproducirlo y gestionarlo. Dado ese mundo “objetivo”, la queja disruptiva sería calificada como irracional, pues ¿cómo disentir si el orden es evidente? Para los que están de acuerdo con este punto de vista positivista, la objetividad plena no está sujeta a votación ni a conflicto, ni mucho menos del populacho; ya que, si el populacho no está de acuerdo, nos quedaría que: o tiene problemas de racionalidad —pues está sesgada— o se trata de un caso más de mera ignorancia —le falta un saber.

Desde otro punto de vista, la presencia del conflicto con la verdad objetiva refleja dos asuntos: primero, la fragilidad de dicha verdad objetiva; y segundo, la presencia de voluntades con capacidad de disputar una verdad-saber que sostiene lógicas de poder como dominación. (147) Ante el mundo “Uno”, una vez que queda “demostrada” la irracionalidad del desacuerdo, que no del desacuerdo técnico —o entre técnicos—, no queda más sino reducir la política a la mera gestión de lo posible; es decir, a la gestión del Uno o de lo mismo; o, en el peor de los casos, a perseguir y desfigurar al errante (Cabezas). (148) Ante lo dicho con anterioridad, filosóficamente se podría decir que, como presupuesto a ese planteamiento monista e identitario, no hay más que ese todo parmenídeo que es todo y esa nada que es nada.

Pero, ¿qué pasa si no hay un mundo así: ni uno ni objetivo ni ahistórico ni absoluto, sino un mundo construido, inserto en una singularidad histórica, en devenir y humano demasiado humano? Y más aún, ¿qué sucede si ese supuesto mundo uno, como producto histórico, es producto de una correlación conflictiva de fuerzas y, en ese sentido, producto de una victoria tentativa y parcial sobre otros mundos en competencia?

De ahí, pues, el interés de la jerarquía por mantenerse ahistórica, absoluta y necesaria. Por ello, para Rancière, la democracia no es del orden, como tampoco es forma de Gobierno ni de Estado, dado que todo "Estado es oligárquico". Más bien, se trata de una continua, precaria y frágil acción que atraviesa, constantemente, la lógica de la dominación y que la confronta mostrándole su abismo: su carencia de necesidad y legitimidad. Es, entonces, cuando se demuestra que el Uno no está solo, sino que se sostiene y coexiste con múltiples voluntades que lo desbordan y cuestionan. Por eso, el odio al trauma desbordante de la política democrática, demostrado, por ejemplo, en la metáfora marítima de Platón. (149) Se trata, por parte de la policía o —en términos gramscianos— de la élite que pasiviza, de conjurar la posibilidad del diluvio, del maremoto o del alocado mar que todo lo invade e inunda. Así, ante la posibilidad siempre presente de la contingencia, se apela hoy a la supuesta verdad objetiva de lo dado e indiscutible: a la ciencia, la raza, el dogma o la economía que, con sus leyes, marca ritmos y, ante lo cual, no queda sino la visión del amaestrado gerente o del mercadólogo que se posiciona, deductivamente, frente a ella.

Justo el odio se renueva cada vez más fuerte y de manera más violenta cuando se cuestiona la epistemocracia; es decir, cuando se le dice al técnico educado en las "mejores universidades" —o al sacerdote que administra la verdad—, que su supuesta superioridad es una mera ficción, o bien, que posee competencia, simple y únicamente, en una determinada parcela de realidad. Ficción perturbada cada vez que se le recuerda, al gerente o al sacerdote, el escándalo de su no distinción con el pueblo al cual desean gobernar; es decir, cuando no hay más "prestigio", sino que, justamente, el título necesario del acontecimiento democrático es "la ausencia de todo título". (150) En palabras del pensador francés, para combatir esta pasión

del Uno —que excluye—, (151) nos queda la acción que desordena la red del Uno, y que, separándose de sus dictados, ahí en el intervalo hace surgir la subjetivación producto del cruce con otras identidades sustraídas; y sólo así, nos dice Rancière en un tono performativo, "ser un miembro de la clase combatiente

no quiere decir, en principio, sino esto: dejar de ser miembro de un orden inferior". (152)

Se trata, entonces, de un grupo combatiente que, al articularse con muchos otros, actúa configurando un espacio local que puede ser también múltiple y cualquiera: la "calle, fábrica o la universidad pueden ser el terreno de este resurgimiento". (153)

LA POLÍTICA EN GRAMSCI

La política en Gramsci es una especie de pasaje o filtro que permite viajar de un nivel a otro para mediar y unir múltiples niveles de la realidad. Para él, la política es, expresándolo en términos generales, aquello que surge cuando se da un pasaje catártico desde lo singular hacia lo universal. (154) La política es, claramente, un concepto central en el pensamiento del comunista italiano. (155) Como nos lo dice Cerroni, citando a Gramsci:

Para Gramsci "la relación entre filosofía 'superior' y sentido común está asegurada por 'la política'" […] Y dado que "toda filosofía tiende a convertirse en sentido común" […] bien se puede decir que la política es la mediación tendencial entre filosofía sistemática y sentido común […] En fin, a través de la política, la práctica se hace teoría y la teoría se hace práctica. (156)

Esta conceptualización de la política, así de compleja y mediadora y muy al estilo teórico de Gramsci, permite escapar de los clásicos debates entre, por ejemplo, la teoría frente a la práctica, el saber intelectual frente al popular, o bien entre lo racional de la estrategia y el afecto o la pasión revolucionaria. Una visión tal de la política permite, asimismo, escapar de los particularismos y las posturas mecanicistas, antintelectuales o

sobreintelectualizadas, así como de aquellas otras posiciones corporativistas o individualistas.

Hablar de política en Gramsci implica discutir el concepto de catarsis, el cual hace referencia al atravesamiento de los particularismos, sectarismos, lo corporativo y "abstracto", refiriéndose, por el contrario, a lo concreto (157) y universal. En palabras de Cerroni: "La catarsis indica 'el paso del momento puramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los

hombres’”. (158)

En algún sentido, como nos lo dice Carlos Nelson Coutinho, la catarsis, entendida como ese proceso de formación de la subjetividad política, es, asimismo, la que nos permite percatarnos “de nuestra participación en el género humano”. (159) En otras palabras, la catarsis nos posibilita la conciencia de nuestro ser singular plural al posibilitarnos apercibir nuestra inserción y situación en una trama de relaciones conflictivas y asimétricas que nos anteceden, nos condicionan y nos atraviesan. Al mismo tiempo, nos posibilita la conciencia de nuestra posición estratégica, política y ética, lo cual nos permite advertir nuestro ser como un singular, atravesado y compuesto —o descompuesto— por muchos otros.

De esta forma, la catarsis ayuda a situarnos críticamente ante el liberalismo individualizante y frente al colectivismo totalitario. En palabras del propio Gramsci (C. 10, II, § 6):

El término de “catarsis”. Se puede emplear el término de “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila así, lo hace pasivo, se transforma, en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento “catártico” se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico. (160)

Nótese, por último, que otra característica de dicha catarsis es posibilitar que la estructura ya no sea percibida en términos determinantes, sino, en dado caso, condicionantes y, en algún sentido, como medio de transformación.

Ahora bien, para Gramsci, pareciera que —por momentos— “todo es política”, (161) aunque no en el mismo sentido, sino algunas veces de manera virtual y otras de manera actual. Se trata, pues, de la política como sustrato político y

conflictivo de todo orden y, aún más, de toda realidad constituida por un discurso hegemónico o por una constelación hegemónica (Portantiero). En este sentido, para Gramsci, la política es un “momento privilegiado de la interacción intersubjetiva”, (162) ya que está detrás del discurso que define la realidad, o bien, de determinada definición filosófica o visión del mundo.

Por su parte, para A.R. Buzzi, quien critica aquellas posturas que afirman la fragmentariedad del pensamiento gramsciano, “la política forma el núcleo central del pensamiento de Gramsci, y, de hecho, es lo que le da sentido y articulación a todas sus investigaciones históricas y reflexiones filosóficas”. (163)

Para Gramsci, uno de los elementos importantes a considerar cuando se habla de política es la diferencia petrificada y muy jerarquizada entre gobernantes y gobernados, contra la cual se tiene que luchar, pues éste es el objetivo principal de la política revolucionaria y autonómica que buscaría garantizar el pasaje molecular entre gobernantes y gobernados (C. 8, 191). En palabras del propio Gramsci (C. 15, 4):

Maquiavelo. Elementos de política […] Primer elemento es que existen verdaderamente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos […] Al formar dirigentes es fundamental la premisa: ¿se quiere que haya siempre gobernados y gobernantes o bien se quieren crear las condiciones en las que la necesidad de existencia de esta división desaparezca? o sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que ésta es sólo un hecho histórico que responde a ciertas condiciones? (164)

Nótese la fuerza igualitaria de este texto gramsciano en el cual Gramsci apunta hacia la fluidificación (Frosini) de toda jerarquía social, o bien, hacia la desjerarquización de la manera en la cual se configura un orden social.

Una vez situados los elementos que se encarnan en determinada correlación de fuerzas o, dicho en otras palabras, una vez habiendo hecho un análisis de la dominación y sus intersticios para poner en entredicho la lógica de la división (Gramsci) o las jerarquías (Jacques Rancière), es necesario regresar a la política revolucionaria como articulación y pasaje, es decir, como catarsis. La política

como catarsis, entonces, podría tener dos sentidos principales: por un lado, el del pasaje del momento pasional egoísta al universal o al momento propiamente ético-político; y, por otro, el sentido de cobrar conciencia de que no me reduzco a mi sola individualidad, pues mis problemas están atravesados por lo público.

Por su parte, en un sentido epistemológico, la catarsis también tiene que ver con aquellas praxis de transformación que atraviesan —o superan— la inmediatez de la realidad que nos mantiene en un primer momento y de manera pasiva. Por eso, para Carlos Nelson Coutinho, la política en Gramsci: "Está identificada con libertad, con universalidad, o con mayor precisión, con todas las formas de praxis que supera la simple recepción pasiva o la manipulación de los datos inmediatos de la realidad […] dirigiéndose conscientemente, por el contrario, hacia la totalidad de las relaciones subjetivas y objetivas". (165)

A partir de esta cita, conviene hacer cuatro comentarios. El primero, que la política tiene que ver con lo contrario de la pasividad o la inmediatez. De igual manera, para Rancière, lo propio de la policía contemporánea es inocular la impotencia para evitar la polemización. Dicha impotencia frente a las leyes de la economía es sinónimo de pasividad de los subalternos y de pasivización por parte de los grupos más privilegiados en la correlación de fuerzas actual. (166) Por el contrario, en sentido revolucionario, en Gramsci la política tiene que ver con la actividad transformadora y creativa.

Ahora bien, relacionado con lo anterior, y en segundo lugar: la política como actividad supone un conjunto de relaciones materiales, conflictivas y asimétricas que, de alguna manera, anteceden a una subjetividad, aunque —dicho una vez más— sin quedarse en ese momento de estancamiento de lo que hay y posicionándose para encontrar intersticios o límites entre esas relaciones de fuerzas para así transformarlas. Hay aquí una concepción de libertad, sin duda, de carácter realista —conflictivo— y no total, dado que surge en —y a través de — la correlación de fuerzas y la materialidad desde las que parte. Se trata, entonces, de una libertad que se juega en la ocasión y los intersticios o límites de dichas relaciones de fuerzas, pero que no son totales. Esto último supone el análisis circunstancial de la materialidad y correlación de fuerzas, proceso que se hace posible en el plano superestructural del discurso.

En tercer lugar, la política no sería, entonces, de carácter material-mecánico como conjunto de leyes que determinan, ni un asunto de voluntarismo idealista, sino de acción creativa frente a la correlación de

fuerzas, aunque no de cualquier acción inserta, sino de una acción senti-pensante. (167)

En cuarto lugar, la política, entendida de este modo en Gramsci, es enemiga de todo particularismo o corporativismo; es decir, es un asunto colectivo de pretensión universal-hegemónica por definición.

En Gramsci, aquel concepto de política que nos habla de universalidad, libertad y transformación, sería, como señala Carlos Nelson, una concepción amplia de la política. De nuevo, Gramsci, como buen polemizador de los particularismos, economicismos, posiciones abstractas y metafísicas ahistóricas, busca un concepto concreto y amplio de política, es decir, un concepto que sea rico en sus determinaciones. En sus propias palabras:

Gran política (alta política) - pequeña política (política del día por día, política parlamentaria, de corredor, de intriga). La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política, las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política. Es por lo tanto gran política el tratar de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y reducir todo a pequeña política […] Maquiavelo examina especialmente cuestiones de gran política: creación de nuevos Estados, conservación y defensa de estructuras orgánicas en conjunto; cuestiones de dictadura y hegemonía en gran escala, o sea, en toda el área estatal. (168)

He hablado de los elementos hegelianos y marxistas insertos en la manera en cómo Gramsci entiende la política. Sin embargo, sería injusto no reconocer que la especificidad de su aporte le viene también de su lectura de Maquiavelo.

Esta gran política (169) está relacionada con la creación de nuevos Estados, nuevas formas de vida, nuevas combinatorias de relaciones de fuerzas o nuevas matrices de sentido. Por su parte, la pequeña política es aquella que se mueve en un mismo equilibrio, pero sin intentar transformarlo. Lo interesante de la gran política y su proceder es que despliega una lucha que busca, respecto del

enemigo, dispersión, asedio y disolución. Y, en ese sentido, en una postura que no dudaría en decir que es agónica, Gramsci afirma (C.13, 35): (170) “Arte político y arte militar. El escritor italiano de asuntos militares, general De Cristoforis, en su libro Che cosa sia la guerra, dice que por ‘destrucción del ejército enemigo’ (fin estratégico) no se entiende ‘la muerte de los soldados sino la disolución de su vínculo como masa orgánica’”. (171)

Así, pues, y para terminar este apartado, tenemos que la política de emancipación en Gramsci no sólo está más cercana a su noción amplia de la misma, sino que tendría que ver con la gran política. ¿Cómo sería definida, entonces, la política que no es policía en Gramsci? Al respecto, me parece que una nota del propio Gramsci se encuentra en el Cuaderno 13 § 16:

El político de acción es un creador, un suscitador, pero él ni crea de la nada, ni se mueve en el vacío turbio de sus deseos y sueños. Se funda en la realidad efectiva, ¿pero qué cosa es esta realidad efectiva? ¿Es acaso algo estático e inmóvil no es más bien una relación de fuerzas en continuo movimiento y cambio de equilibrio? Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, basándose en aquella determinada fuerza que se considera progresista y potenciándola para hacerla triunfar y moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El “deber ser” es por lo tanto concreción, incluso es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acción y filosofía en acción, la única política. (172)

La política es, en lo fundamental, creación. Es una acción que suscita y abre posibilidades, pero sin moverse en el vacío turbio de los deseos y sueños. No es mero determinismo ni tampoco voluntarismo o subversivismo. Se trata más bien de un realismo no exagerado ni miope, sino de la realidad efectiva que no es inmóvil, pero que está en devenir. Y dado dicho devenir, es menester saber aplicar la voluntad a la “creación” para un “nuevo” equilibrio —no a la ruptura de todo equilibrio— basándose en aquella fuerza que se considera progresista y que sería, para el caso de Gramsci, la subalterna, para así potenciarla y hacerla triunfar. En otras palabras, se trata, pues, de un cambio creativo en la correlación de fuerzas. Y es en esa singularidad en donde hay una ética no universal-

cristiana, sino un deber ser concreto; es decir, el deber de luchar por la autonomía de los dominados o para dejar de pertenecer a la inferioridad de los que emiten solamente ruido.

La voluntad como conciencia operativa del devenir histórico se aplica para intervenir en esa correlación de fuerzas, identificando el punto débil del enemigo o las zonas estratégicas de lucha. Por ello, un error en política es el no analizar el plano de la dominación y la hegemonía pasiva del Estado, o bien, el de la policía y su política. No olvidemos que, "en la política, el error se debe a una comprensión inexacta de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura más hegemonía)". (173) Analizar el Estado supone reconocerlo como órgano de determinado grupo en el poder, así como también en tanto dispositivo que reúne hegemonía más coercitividad, sociedad civil y sociedad política, y que es, además, en términos de hegemonía más coercitividad, un conjunto de prácticas y teorías que reproducen, legitiman y justifican el poder de determinado grupo que se ha "posicionado" favorablemente en la correlación de fuerzas. Cabe destacar que, con respecto a estas últimas, podemos hablar de tres momentos fundamentales de las mismas:

El momento económico "que depende del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción y de las relaciones que se dan entre las diversas clases que interactúan en el campo de la estructura económica; el político que depende del diverso grado de autoconciencia y organización de las diversas clases [...] y el militar, que depende de la diversa potencia técnica y política que tenga cada clase social para conquistar por la fuerza el dominio del Estado". (174)

Ahora bien, para luchar por la transformación en la correlación de fuerzas o para influir en ella, no solamente se necesita hacer un análisis de la misma, sino también se requiere sentir, o sea, apasionarse. Pasión que surge del vínculo o posicionamiento con el pueblo o con la parte sin parte. Este elemento de disposición afectiva que agrega Gramsci, que parece venirle de Maquiavelo principalmente, es el elemento que proporciona lo popular o la parte sin parte, así como lo que le da contenido a la forma intelectualizada de aquel que piensa mucho y siente poco. Así, pues, la política gramsciana involucra un importante momento pasional.

Para concluir, defino la gran política revolucionaria como un conjunto de actos de transformación impura que buscan la modificación o la creación —nunca definitiva— de un nuevo equilibrio —inestable— de fuerzas para reorganizar lo común y fijándose en el punto débil del enemigo. Situación que supone potenciar la fuerza de la parte sin parte a través de un nuevo discurso que intentará redefinir la realidad, no sin antes irse desplegando mediante una serie de tareas de tipo organizacional. Por mucho que se luche, si se sigue combatiendo dentro y a través del discurso hegemónico dominante, a lo que se aspirará es a una especie de gatopardismo o revolución pasiva en donde la petición o lucha terminará por ser ahogada o fagocitada. Como nos lo dice Dora Kanoussi:

Y la autonomía histórica de un grupo se mide por su capacidad de estar al día en la elaboración teórica de los problemas prácticos según su propia racionalidad. Una concepción no elaborada autónomamente es producto de la hegemonía ajena, es impuesta externamente por una hegemonía que subordina al grupo y le hace tener una conciencia en retraso con la situación histórica real. (175)

También es necesario, pues, una escisión discursiva para pensarse —que no absolutamente— en otros términos.

LA POLÍTICA NO ES POLICÍA

Como ya hemos comentado, Gramsci no piensa la política como mera fuerza o única actividad de unas élites instaladas en el aparato gubernamental, sino que parece ser una actividad que desborda y atraviesa ese mismo aparato en tanto modificación y creación de correlaciones de fuerzas que se escenifican en la cotidianidad, es decir, en el seno de lo que denomina sociedad civil. El concepto de sociedad civil le viene a Gramsci de su lectura de Croce, pero, principalmente, de Hegel y Marx. Para Gramsci, la sociedad civil no será ni mero espacio de disolución y antagonismo, ni tampoco de consenso. Se tratará de un espacio conflictivo y complejo en donde se combate por constituir la base ética del Estado, es decir, sentar las bases, producir y reproducir el consenso siempre fragmentado y en conflicto contra otras narrativas o discursos que luchan también por ser hegemónicos. Es, pues, en la sociedad civil en donde se forja y disemina a través de una serie de aparatos como la escuela, la Iglesia y los medios de comunicación, la visión del mundo de la élite gobernante o de aquella parte sin parte que desea transformar la realidad. A diferencia

de las concepciones actuales de la sociedad civil, (176) ésta no es, en Gramsci, antipolítica ni antiestatal, como tampoco pertenece al Estado en sentido restringido. En mi interpretación, la sociedad civil es —en Gramsci— un espacio de espacios, ya que, en ella, el conflicto y su tentativa tregua irán delineando posiciones y narrativas sobredeterminantes. Inclusive, para Marco Aurelio Nogueira, la sociedad civil es, en Gramsci, un concepto y también un proyecto político. (177) Y es también un proyecto político, porque, en la “sociedad regulada” —entendida como el ideal resultante de la revolución para Gramsci— habrá de posibilitarse la autonomía de los

subalternos en donde, a su vez y de manera procesual, se tendrá que reabsorber el elemento coercitivo de la sociedad política en el elemento consensual —no pleno, sino conflictivo— de la sociedad civil, es decir, en donde cabe plantear la paulatina desaparición del Estado. Llegados a este punto, ya nos es posible afirmar que la sociedad civil es un espacio conflictivo por definición, en donde habrán de definirse importantes cuestiones: la vida en común, el significado de

la realidad, la reconfiguración radical del Estado, la política y la legitimidad de determinado grupo dominante o dirigente. Dicho en otras palabras, es en la sociedad civil, a diferencia de las posturas que la quieren pensar como un espacio de mero diálogo e interacción, en donde se organizan y construyen hegemonías de manera conflictiva, esto es, alianzas y visiones del mundo.

La sociedad civil es, pues, en Gramsci, "un espacio de invención y organización de nuevos Estados y nuevas personas". (178) Para él, es importante el análisis de la sociedad civil, ya que llega a ella a partir de la reflexión de las causas del fracaso de la revolución en países como Alemania, así como del ascenso del fascismo en Italia. (179) Esto llevó al comunista italiano a pensar en las causas y diversas estrategias que son más eficaces en países complejos como Italia. De ahí, su famosa y multicitada diferenciación entre Occidente y Oriente que le permitió distinguir entre guerra de movimientos o de ataque frontal y guerra de posición como la mejor alternativa para hacer la revolución en Occidente. En palabras del propio Gramsci: "En Oriente, el Estado era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se descubría una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de trincheras y casamatas" (Q. 7,16). (180)

Este último análisis lleva a Gramsci a identificar las trincheras que hacían posible el triunfo del fascismo, o, por el contrario, el triunfo de la revolución popular. Y estas trincheras se localizan en los aparatos de hegemonía del Estado, los cuales se encuentran en la sociedad civil. En palabras de Gramsci (C. 12, 1):

Se pueden fijar dos grandes "planos" superestructurales, aquel que se puede llamar de la "sociedad civil", es decir, del conjunto de organismos vulgarmente llamados "privados", y aquél de la "sociedad política o Estado", que corresponden a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda sociedad, y a aquél de "dominio directo" o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno "jurídico". (181)

Como también lo dice Rafael Díaz Salazar: "En definitiva, la sociedad civil se convierte en el lugar donde se forma la voluntad colectiva, se articula la

‘estructura material’ de la cultura y se organiza el consentimiento y la adhesión de las clases dominadas al sistema imperante”. (182) Dado lo anterior, me parece fundamental citar al mismo Gramsci cuando, al respecto, afirma (C. 13, 24):

La misma reducción debe suceder en el arte y en la ciencia política, al menos por lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la “sociedad civil” se ha vuelto una estructura muy compleja y resistente a las “irrupciones” catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etcétera); las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. (183)

Para Gramsci, es en este complejo espacio denominado sociedad civil en donde se soportan las crisis, las estructuras estatales cuestionadas, las élites en crisis, o bien, la revolución. Según Rafael Díaz Salazar, en Gramsci no sólo existen relaciones conflictivas en el seno mismo de la sociedad civil, sino también entre ésta y la sociedad política; además, de

la manera en cómo se desenvuelva el conflicto, se condicionará o delimitará el Estado. Entonces, se tiene que, en Gramsci, la política revolucionaria anticapitalista y no pasiva en la singularidad de explotación es una política que busca la creación, en la lucha y el conflicto, de nuevos Estados o bloques históricos, o bien, de nuevas correlaciones de fuerzas, esperando, idealmente, que se vaya procesualmente absorbiendo el momento coercitivo de la sociedad política.

Para aclarar lo que deseo plantear y facilitar el diálogo entablado con Rancière y su concepto de policía, delimitaré la reflexión acerca de la política —de dominación— en Gramsci desde otro concepto central en su obra: el de revolución pasiva. Utilizaré, en adelante, el adjetivo pasivo para pensar en una política de reacción y conservación de élites, acentuando la acción de pasivizar la conflictividad o la posibilidad de la creación de una nueva correlación de fuerzas. Así, pues, a la política pasiva —que pasiviza— la identificaré con la policía. (184) Y, por el contrario, a la política antipasiva, con la activa, o sea, que activa la conflictividad mediante la puesta en cuestión de la división entre gobernantes y gobernados, y que busca, en ese sentido, la creación de una nueva

correlación de fuerzas.

¿QUÉ PRETENDE LA POLICÍA?

Ya habíamos hablado de la policía como partición de lo sensible, como estética dominante, o bien, como ordenamiento de las partes de un común bajo el imperio de la arché. Se trata, en suma, de un proceso de identificación, distribución, ordenación, contención y jerarquización. Recordemos que la policía (185) "no es tanto un 'disciplinamiento' de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde dichas ocupaciones se distribuyen". (186) Como se recordará, para la policía no hay parte que no tenga parte. De hecho, ella es la encargada de distribuir las partes y sus partes. En el extremo policiaco, se trataría de la ya mencionada fantasía del pueblo Uno sin fisuras y propia de los regímenes totalitarios.

Es esta especial configuración del orden (de lo decible y lo visible, o de la represión o canalización del conflicto hacia una disputa entre partes, ya sea administrativa, gerencial, o bien, consensual en el sentido habermasiano), lo que aquí interesa para señalar el nexo entre la policía y la astucia y eficacia de la revolución pasiva, la cual, incluso, opera también a través de la estrategia de la guerra de posición. Ya un importante gramsciano contemporáneo, Fabio Frosini, intuye esta relación entre revolución o hegemonía pasiva, por una parte, y policía en Rancière, por la otra. (187)

Recordemos que, ya de por sí en Gramsci, la revolución no es más un acto único y ultraviolento. Como nos dice el mismo comunista italiano: "La revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico". (188) Dada la necesidad del proceso revolucionario, por razones circunstanciales propias de Occidente y por la complejidad de sus órdenes sociales sustentados no sólo en la coerción, sino en el consenso activo de los subalternos, la estrategia no es ya la guerra de movimiento o ataque frontal, sino la guerra de posición. Ésta sería una guerra mucho más difusa e, incluso, cultural, puesto que busca la formación de la voluntad colectiva; para ello, se debe proponer como tarea la ocupación de aquellas posiciones estratégicas de producción y reproducción de hegemonía. Esto último, en términos de Rancière, tendría que ver con el asunto

de intervención en la constitución del orden estético dominante, es decir, de lo visible y lo decible.

En Gramsci, tanto la revolución como la guerra de posición en estos términos procesuales de absorción molecular casi invisible, se pueden presentar desde el punto de vista de las élites capitalistas en el poder, aunque, asimismo, de las clases populares o subalternas. Desde las élites en el poder, estos procesos buscarán la pasivización; es decir, su objetivo será neutralizar pasivizar la posibilidad siempre latente del conflicto o el desbordamiento de las líneas de fuga. Podría afirmar, incluso, que, en la propia pasivización de la conflictividad social existen diversos grados: desde la menos reacia a las expresiones democráticas agonísticas, hasta la más violenta y totalitaria. Hay, entonces, en la policía y en la revolución pasiva, un intento por configurar el orden de lo sensible a través de la monopolización de la producción de sentido. Tanto en la policía como en la revolución pasiva, al configurar un orden, se establecen las condiciones de posibilidad para su reproducción, así como de imposibilidad para su transformación. Como nos lo dice Gramsci (C. 15, p. 17): “Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva […] el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y devienen por lo tanto matrices de nuevas modificaciones”. (189)

En otras palabras, desde esta perspectiva pasivizadora están puestas las condiciones para una negación de la política de la diferencia, la conflictividad, el quiebre, la irrupción de la parte sin parte, o bien, de quienes, bajo el supuesto de la igualdad, ponen en cuestión la lógica del arché o la división entre dirigentes y dirigidos en Gramsci. (190) En la pasivización existe un estrechamiento del elemento “novedoso”; inclusive, me atrevería a decir que hay una apropiación de dicha novedad por parte de la élite. De manera que los elementos novedosos aportados por la revolución pasiva no implicarían hablar de lo nuevo desde lo múltiple de la lucha emancipatoria, sino de lo nuevo desde la élite conservadora. (191)

Cabe destacar que, para Rafael Díaz Salazar, la revolución pasiva es una “tipificación histórica”, “una categoría interpretativa” y, operativamente, un “modelo de reacción” de las élites en el poder. (192) Por ello, Gramsci la llama revolución desde arriba, revolución sin revolución o revolución restauración. En los términos dialécticos de Gramsci y para dialogar con Rancière, se trataría de un proceso en donde una de las partes con parte y que reparte no deja

desarrollarse a la otra parte sin parte, para impedir la superación dialéctica. Diría, con Rancière, que es la parte sin parte, la parte dañada en su igualdad, la que queda negada o absorbida (193) al orden de lo sensible. En palabras de Gramsci (C. 15, 11):

[…] las necesidades de la "tesis" de desarrollarse enteramente, hasta el punto de llegar a incorporar una parte de la antítesis misma, para no dejarse "superar", o sea que en la oposición dialéctica sólo la tesis, en realidad, desarrolla todas sus posibilidades de lucha hasta ganarse a los que se dicen representantes de la antítesis: precisamente en esto consiste la revolución pasiva o revolución-restauración. (194)

En tanto modelo de reacción a la crisis del orden, para la élite, la revolución pasiva es una potente arma para desactivar la inconformidad y la posibilidad de consolidación de la revuelta; puesto que, para no perder sus privilegios de élite, ésta tendrá que movilizarse por todos los medios posibles sin recurrir a un ataque frontal (195) y aprovechándose de la debilidad o desorganización de las clases insurgentes para encauzar el conflicto y así decapitarlo o absorberlo molecularmente a través, incluso, de la negociación o el pacto. De lo que se trata, desde el punto de vista de la hegemonía pasiva, es que las superestructuras renueven o reproduzcan la "misma hegemonía de la élite o las élites", pero sin crear una nueva. (196) Como lo afirma Díaz Salazar, estas maniobras se encuentran bien ejemplificadas en el caso del fascismo, el americanismo y el Risorgimento. (197)

Propongo releer el concepto de revolución pasiva, concentrándonos más en la acción de pasivizar la conflictividad versus la intención de activar la conflictividad cuestionando la lógica de la dominación. La siguiente nota de los Cuadernos me parece importante, porque permite rastrear el origen del concepto de revolución pasiva en Gramsci (C. 10, 41):

Hay que ver si la fórmula de Quinet puede ser aproximada a la de "revolución pasiva" de Cuoco; ambas expresan seguramente el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana y el otro

hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico elemental, inorgánico de las masas populares con “restauraciones” que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por lo tanto “restauraciones progresistas” o “revoluciones-restauraciones” o incluso “revoluciones pasivas”. (198)

Aquí hay una característica esencial de toda revolución pasiva: en ella, las masas, los grupos subalternos o populares, o la parte sin parte, están disgregados y no son autónomos ni los principales artífices de la iniciativa revolucionaria, sino las élites. Dicho en otras palabras, dado que la iniciativa es desplegada desde la lógica del arché, es la parte sin parte la que es utilizada —heterónomamente—. De manera que, en la revolución pasiva, no significa que no haya movilización social, sino que ésta se da en los marcos de la dominación o dirigida desde la lógica dominante. Según la interpretación de Modonesi, el éxito de la revolución pasiva radica en contener la posibilidad del surgimiento de una subjetividad antagónica y autonómica para mantenerla en su faceta más inofensiva, integrada y desarticulada, que es la de la subalternización. (199) Gracias a reflexiones como la anterior, es sencillo establecer un nexo entre relaciones clientelares o corporativistas —como las propias de un régimen de partido único— y los procesos de subalternización, pasivización o heteronomización de las masas.

Como nos recuerda Frosini, la hegemonía burguesa o el proyecto político, económico, social y jurídico de determinada clase no aparecen como tales, sino que logran identificarse como proyecto universal “ya realizado”; (200) y, en ese punto, se juega su efectividad, seducción y capacidad de negociación. Para Fabio Frosini, la revolución pasiva se relaciona con el ejercicio que pasiviza el movimiento y que, como la tendencia de todo orden, intenta solidificar, estructurar (201) o congelar la correlación de fuerzas.

Ahora bien, si la policía busca la permanencia del orden, de lo estático o de su orden, la política revolucionaria, por otra parte, es aquella que se aboca a la permanencia del movimiento, el devenir y conflicto (Frosini). Entonces, si hablo de la permanencia del movimiento desde lo singular de las circunstancias, podría pensar que, al igual que en Rancière, se trata de acciones constantes, permanentes y siempre en movimiento, las cuales, si bien son precarias o frágiles, son performativas y anuncian lo porvenir. El objetivo es, pues,

constituir un orden menos castrador y, asintóticamente hablando, más prescindible. Es la consigna anarquista —aunque no plena— de Rancière, o la comunista de Gramsci, la cual tampoco es plena, sobre todo, si se lee desde la revolución permanente. (202)

Como se ha podido observar hasta aquí, tanto en Gramsci como en el pensador francés existe una igualdad que, se supone, se busca verificar y que, en ese sentido, interrumpe el orden cuestionándolo. Aunque, para ello, se tendrá que apelar a la universalidad como esfuerzo y como un proyecto, que, al contrario del policiaco, no es particular, sino que plantea la redefinición de la comunidad misma, poniendo diques a las relaciones de dominación o explotación, así como a las jerarquizaciones y los daños a la igualdad. Si la policía desactiva ese conflicto, la política, de manera performativa y constante, habrá de permanecer en movimiento; es decir, mantenerse en la tarea de crear casos de litigio que cuestionen todo daño a la igualdad, tal y como en la división capitalista entre amos y esclavos, gobernantes y gobernados. No obstante, para Gramsci —y esto será importante para dar cuenta de su especificidad—, el objetivo podrá pasar por la constitución de un orden conflictivo, abierto, flexible y no total. Maquiavelianamente, podríamos hablar, entonces, de un orden republicano agónico. (203)

Respecto de lo que he denominado a lo largo de este libro como el rasgo agónico de Gramsci, merece la pena una nota más de Frosini: “La diferencia entre Hegel y Lenin está precisamente aquí: no en la presencia o ausencia de la hegemonía, sino en la dirección que se le da: si hacia la composición ‘pasiva’ de los conflictos o hacia su despliegue en ‘permanencia’”. (204)

Recordando al propio Rancière cuando nos dice que una clase inferior empieza a dejar de ser tal mientras lucha por dejar de serlo, (205) traigo a colación la reflexión de Gramsci acerca de los Consejos de Fábrica como embriones de una sociedad otra. Frosini, al respecto y parafraseando a Gerratana, nos dice:

Si los campesinos como masa fueran capaces de un grado de cultura, es decir de organización y disciplina intelectual, tal como para hacer posible una organización cooperativa no impuesta con medios administrativos, sino animada desde el interior por una fuerte y cohesiva voluntad colectiva, esto en sí ya sería socialismo, es decir “una sociedad sin clases sociales y sin diferencias de clase”.

(206)

El párrafo anterior me posibilita hablar de ese carácter performativo y que anuncia lo porvenir de la estrategia revolucionaria, la cual, ya puede empezar a ser o ya está siendo; y, es en este carácter en donde se pueden abrevar elementos de esperanza revolucionaria. A continuación, siguiendo las recomendaciones de Gramsci, efectuaré un análisis de los procesos contemporáneos de pasivización policiaca para poder pensar, de nuevo, una revolución no pasiva.

Considero importante y pertinente pensar a Gramsci desde un postamericanismo o postfordismo mucho más tecnologizado e instalado en sociedades de control, flexibles, penetrantes, abiertas y mucho más complejas. Asistimos a un orden que se hace cada vez más epidérmico y cotidiano, que tampoco es absoluto y, en sus rasgos de dominación, explotación y acumulación desenfrenada de capital, sigue siendo muy similar a la sociedad fascista desde donde piensa Gramsci. ¿Acaso negaremos los rasgos fascistas de los órdenes autoritarios en América Latina o en México? No cabe la menor duda que Gramsci, desde la cárcel de los años treinta, es un pensador que todavía tiene mucho que decirnos.

REVOLUCIÓN PASIVA Y GOBERNANZA

El campo de batalla es complejo y engañoso. Este consiste en un proceso de acumulación por desposesión (Harvey), descodificación (Deleuze) de tradiciones y prácticas comunitarias ajenas a las necesidades individualizadoras; aunque también de formas sutiles y seductoras de subjetivización compleja —por ejemplo— manifestadas en el sujeto "emprendedor" o en el precario "resignado". Pareciera que esta forma light, soft e inmanente de la dominación se asemeja a varios conceptos que han intentado señalar esta intrincada e inmanente dominación contemporánea. Me refiero tanto a la gubernamentalidad de Foucault, al biopoder en Esposito, a la policía en Rancière y a la pospolítica consensual que critica Žižek, (207) como

a los planteamientos de la gobernabilidad setentera o, específicamente, a los planteamientos de la governance y la new public managment. (208) Ciertamente, diversas lecturas podrían darse a partir de estos dispositivos: desde las apologéticas hasta las exageradamente críticas; desde las que ven, en

ellos, modos cuasiabsolutos de dominación hasta aquellas que verán la posibilidad celebratoria de transitar hacia sociedades "modernas" y en "progreso". (209) De cualquier manera, es un hecho que se trata de conceptos —gobernabilidad, gobernanza— pensados desde el lugar de enunciación del poder como dominación —instituyéndose ahora en lugares del enunciado (210); y, en este sentido, pensados como dispositivos de neutralización de la posibilidad de lo que Deleuze denomina líneas de fuga. De tal forma que, por el contrario, se trata de torniquetes o "sistemas juicio de Dios" (Rancière). El concepto de gobernabilidad, por ejemplo, es pensado a partir de lo que se identificó, desde los aparatos gubernamentales, como el problema de la sobrecarga de demandas en el aparato institucional: proceso aunado al aumento de movilizaciones sociales en los años sesenta y setenta del siglo XX como producto del deterioro del pacto social de posguerra, y las interpretadas, desde ese lugar privilegiado, como "excesivas demandas de ciudadanía". (211) Ante estos síntomas de "ingobernabilidad", lo que se buscaba, entonces, eran formas de filtración de la participación ciudadana (212) o de desvío y debilitamiento de demandas

sociales, o incluso, de parlamentarización de los conflictos sociales (Monedero). Se trataba, en suma, de la aplicación de una serie de medidas destinadas a neutralizar la posibilidad de la desterritorialización revolucionaria o de las líneas de fuga afirmativas y creativas.

Por su parte, frente a estas modificaciones del aparato gubernamental, también se ha posibilitado una lectura desde la potencia plebeya, la cual, lejos de ver en estos cambios trampas absolutas de dominación como respuesta a la movilización social, diagnostican respuestas a esa presión, aunque también, ciertas modificaciones posibilitantes de liberación. De hecho, estas perspectivas leen el orden resultante como producto de la dinámica del choque entre fuerzas contrapuestas y siempre en tensión. (213) Pues bien, dicha ambivalencia del orden resultante sucede con el concepto de gobernanza promovido por la nueva gestión pública. Ambos tratan concepciones provenientes de la administración de empresas que perfilan determinada percepción de la política mediante conceptos provenientes del mercado. (214) Así, respecto de la gobernanza como forma de gobernar sociedades complejas, se habla de una especie de coacción entre socios —Gobierno y sociedad—, aunque sin conflictividad evidentemente. Esta supuesta neutralidad postideológica (Žižek) una vez más deja entrever la intención neutralizadora de la diferencia contra el poder y, en su lugar, la apelación a la política como consenso (Franzé). (215) Tengamos presente que, en el paradigma de la gobernanza, se habla, igualmente, de una forma de Gobierno mucho más reticular, no jerárquica y orientada al “cliente-ciudadano”. De dicha orientación se deriva que la gestión pública se someta, supuestamente, al escrutinio del cliente (la pregunta tendría que ser ¿quién o quiénes son o están en condiciones de calificar como “clientes”?), que la evaluará en función de sus resultados y objetivos —transparencia y rendición de cuentas. (216)

Dentro de esta narrativa ciertamente interesante (aunque por momentos demasiado amigable —sospechosamente—, McDonalizante —George Ritzer—, consensual y empresarial), se ha de promover una reorganización del aparato de gestión desde parámetros mucho más técnicos que político-electorales y político-comunitarios. Incluso, como parte de estas tecnologías de poder, se llega a hablar de una democratización del sector público, situación que, en parte, podría evitar casos de corrupción o nepotismo.

Así, la construcción de enunciados, sujetos y lugares a partir de una máquina o axiomática dominante opera una suerte de mercantilización de lo público o reencadenamiento de los elementos de lo público con significantes de

conveniencia mercantil. (217) La labor de hegemonización del mercado, apuntalando su lado más seductor —heterarquías, redes, consensos, coparticipación—, implica una forma sutil de dejar fuera el ámbito de lo político como disruptivo, al igual que lo conflictivo de la misma política en tanto elemento disruptivo o cuestionador de la lógica dominante (incluso, en la posibilidad de su existencia en el mismo ámbito institucional).

Al respecto, Jaime Osorio Delgado (218) pone en la mesa del debate el cuestionamiento de significantes como eficiencia y eficacia que están en el centro de los paradigmas de la gobernanza y la nueva gestión pública. Osorio nos demuestra que dichos significantes no son neutros, sino que, muy gramscianamente, están politizados; en otras palabras, que no están al margen de la correlación de fuerzas y, en este sentido, son definidos desde determinado lugar de enunciación; es decir, desde determinados intereses que, para el caso, son los de empresarios, grupos de poder político y demás grupos ligados a la parte dominante de lo social. Inclusive, con Juan Carlos Monedero, podríamos afirmar que son estos sectores los que, acomodándose ventajosamente en la lucha constante que busca redefinir lo social, condicionan, a su vez, lo que conocemos como interés público. (219) De ahí que, para Osorio, una tarea imprescindible de toda teoría política que se diga crítica sería no solamente identificar cómo se gobierna, “sino quiénes o quién gobierna”. (220)

Esta identificación de los sujetos y lugares de la dominación (o bien, de los sujetos y los lugares de producción y ejecución del discurso de la gobernanza) permite politizar conceptos o analizar reencadenamientos que aparecen neutrales para una lectura ingenua y poco crítica. A partir de la politización de la narrativa de la gobernanza, no sólo es posible visualizar la efectividad de su hegemonía tanto en el terreno teórico como en el práctico, sino cuestionar su parcialidad e identificar su tensión, su devenir y sus intersticios (Critchley).

En la lógica de Osorio, de manera muy gramsciana, es decir, atravesando nuestro sueño ingenuo, sería interesante y pertinente preguntar: ¿eficiencia y eficacia para quién? ¿Quiénes son los socios del Gobierno? ¿Los socios son grandes empresas privadas —como en el ejemplo de las empresas privadas dedicadas a la gestión del agua? ¿Será que los socios pudieran ser también pequeños productores campesinos, obreros o estudiantes de universidades públicas, por ejemplo? ¿Quiénes son los clientes y por qué llamarlos así, cuando existe una relación innegable entre el significante cliente y la posesión de dinero? ¿Ya no estamos hablando entonces de servicios públicos?

Una muestra más de la hegemonía mercantil o el torniquete (Deleuze) mercantil —como ejemplo claro de axiomatización— presente en el paradigma de la gobernanza se observa en un simple análisis discursivo; por ejemplo, cuando uno lee a teóricos de la gestión pública como M. Barzelay, para quien un funcionario público es un "gerente público o emprendedor de políticas". (221) Considero, entonces, que la gobernanza, entendida como paradigma que de manera sutil incorpora significantes empresariales con todas las huellas de sus productores y lugares de enunciación al ámbito de la política —pero sin advertirlo—, tiene como tarea administrativa la formación de Gobiernos, los cuales "abandonan su concentración en la producción de bienes y servicios para concentrarse cada vez más en la producción de la acción pública, es decir, en la institucionalización de redes". (222)

Dicho en otros términos: en congruencia con la sensación de sobrecarga institucional y cuando —como dijera Deleuze— el diluvio amenaza al socius, surgen lecturas y paradigmas que, desde el sector dominante, diagnostican la imposibilidad del Estado para habérselas con la complejidad de una sociedad altamente demandante; y esto, en sintonía con las críticas del modelo neoliberal hacia lo que diagnosticaron como un Estado obeso, burocrático e ineficiente que, por ser tal, se debería buscar —por tanto— desresponsabilizar de tareas que definían al Estado social, para ahora sólo "crear e institucionalizar redes", como en el mundo empresarial o como en la fantasía del capitalismo ciberespacial sin fricciones. (223)

El problema del abandono de las otrora tareas centrales de la estatalidad social —que no paternalista— es que justifica la privatización o —concesión— de varios servicios públicos en aras de la calidad y eficiencia; mediante lo cual, desamparan a una cantidad considerable de personas, quienes, además y sumidos en el desempleo o el empleo pésimamente pagado o precario, están obligadas a pagar servicios de salud o educación para sobrevivir.

En resumen: la gobernanza, (224) entendida como un nuevo modo de gobernar y relacionarse con la ciudadanía de manera descentrada, dialógica o en redes, (225) instituye una narrativa seductora, amigable y postideológica o —supuestamente— neutral; aunque no política en tanto construcción y conflicto que busca construir comunidad (Monedero), sino transparente y racional-técnica, pero también, como se la ha mostrado desde una lectura deleuziana y gramsciana, muy ambivalente y porosa por conflictiva y relacional. Al igual que la política consensual —y no como política/conflicto— propia de los regímenes

unitarios —Uno, como dice Lefort— que niegan la diferencia, la pluralidad y el propio conflicto, se trata de una narrativa que parte de una serie de premisas que es necesario señalar: un sentido dado del mundo, el reconocimiento de un solo marco perceptivo/cognitivo —como una única manera de percibir y pensar los asuntos públicos— y un sujeto plenamente racional. (226) No sería aventurado hablar, incluso, de las reacciones de desconcierto y violencia —paradójicamente — de los funcionarios de la gobernanza frente a lo que leen como los rechazos irracionales a una serie de políticas que buscan eficiencia, eficacia y racionalidad. En síntesis, y como afirma Juan Carlos Monedero:

Para Santos, la gobernanza es una "matriz" funcional a la crisis del neoliberalismo cuya principal virtud es que silencia el conflicto propio del discurso de la legitimidad […] La condición de falsa síntesis de la gobernanza se identifica en la sustitución de conceptos que problematizan el orden social por otros que no son sino conceptos trampa cuya principal característica es que ocultan a los sujetos de la transformación. (227)

Para finalizar la presente reflexión, desde el punto de vista de la gobernanza y la nueva gestión pública, y en diálogo con Gramsci y Deleuze, me permito concluir lo siguiente: aunque el llamado posfordismo, o la gobernanza, o las diversas axiomatizaciones del capital se hayan ido constituyendo como respuesta al complejo relacional dinámica capitalista-mutación y devenir de las relaciones sociales-lucha revolucionaria, no podemos afirmar, pues, que dichas narrativas dominantes impliquen un gran engaño o desplieguen un orden impermeable. De manera que no se trata de un orden impermeable, sino frágil, contradictorio y poroso. Tampoco se trata de una gran trampa, sino que habría que reconocer las huellas posibilitantes de vida en las narrativas de la dominación, gracias a la lucha en sus diversas dimensiones. Pienso, por ejemplo, en las posibilidades de un campo de batalla menos jerárquico.

Por otra parte, este reconocimiento no significa no estar alerta de la tremenda capacidad de mutación de las lógicas dominantes, así como de su sutileza para engañar, seducir y, en ese sentido, ser efectivas. Sin duda, se tratará del reconocimiento de un carácter ambivalente, tal como en la imbricación entre lo molar y lo molecular; o los nudos de arborescencia en el mismo rizoma; o como

en el multicitado concepto de hegemonía en Gramsci.

Por último, y no menos importante, debemos considerar que, por muy reticular o rizomático que se presenten las relaciones sociales o las relaciones de fuerzas que cruzan y constituyen lo social, ello no significa que no tengan nudos arborescentes, lógicas sobredeterminantes o centros rectores según determinada coyuntura. En palabras de Deleuze:

Que la axiomática capitalista tenga necesidad de un centro, y que ese centro se haya constituido al Norte, tras un largo proceso histórico, nadie lo ha mostrado mejor que Braudel: "sólo puede haber una economía-mundo cuando la red tiene unas mallas suficientemente tupidas, cuando el intercambio es bastante regular y voluminoso para dar vida a una zona central". (228)

Al respecto, para Jaime Osorio Delgado, al contrario de las narrativas relacionales demasiado optimistas o postideológicas, asistimos al fortalecimiento de la lógica policial del Estado. (229) Se trata de un Estado —policial— cada vez más potente para ajustar a su población a las condiciones que el capital demanda, para crear las condiciones de la maximización de utilidad que éste requiere y para reprimir cualquier intento de disturbio o crítica al modelo.

No obstante, lo que también será cierto es que, aunque haya lógicas condicionantes o mucho más fuertes que otras, dependientes del posicionamiento de determinados grupos de poder o sectores asociados al capital —sean nacionales o extranjeros—, gracias tanto a Gramsci, Foucault o Deleuze, entre otros, sabemos que, por muy definitoria que sea una lógica, ésta se sostiene sobre una compleja correlación de fuerzas que es conflictiva y está en devenir. El poder como relación social nos posibilita, a su vez, a pensar en múltiples formas de rebeldía o revolución (230) y en que éstas, desde nuestra singularidad, no tengan que pasar, necesariamente, por los aparatos clásicos de la representación: Estados, partidos y sindicatos. En este orden de ideas, Deleuze afirma lo siguiente desde una perspectiva que pareciera hablar del sentido común en Gramsci: (231)

En Mayo de 1968 ocurrió lo mismo: todos los que juzgaban en términos de macropolítica no comprendieron nada del acontecimiento, puesto que algo inasignable huía. Los hombres políticos, los partidos, los sindicatos y muchos hombres de izquierda cogieron una gran rabieta; repetían sin cesar que no se daban las "condiciones". Daba la impresión de que se les había privado, provisionalmente, de toda la máquina dual que los convertía en los únicos interlocutores válidos […] Un flujo molecular se escapaba, primero minúsculo, luego cada vez más inasignable […] No obstante, lo contrario también es cierto: las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos. (232)

Así, pues, el reconocimiento del terreno policiaco de lucha ahí en medio —o en la superficie— tendrá que reconocer las posibilidades o imposibilidades de revertir las tendencias fascistas o autoritarias, o utilizar los intersticios existentes e identificados por un fino y comprometido análisis para hacer la revolución. Por cierto, es muy parecida la invitación al análisis que encontramos en la lectura que hace Gramsci de Maquiavelo, cuando se nos incita a detectar, en el medio fluido y sincopado de las relaciones de fuerzas, el punto débil del enemigo, pues es ahí donde será posible transformar las relaciones de fuerza y construir una combinatoria alternativa. (233)

▪

1- Guido Liguori, "Los estudios gramscianos hoy", en Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013, pp. 19-39.

2- Ibid., p. 21. Ahí leemos lo siguiente: "Un 'gramsciano de derecha' está presente también en un país como Francia. Poco antes de su elección como presidente de la República, apareció una entrevista en Le Figaro y en la que Nicolás Sarkozy afirmó textualmente: 'Mi lucha no es política sino ideológica […] en el fondo me he apropiado del análisis de Gramsci: el poder se conquista con las ideas'".

3- Véase, principalmente, Ernesto Laclau, La razón populista. Tr. Soledad Laclau. México: FCE, 2006. Y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. Tr. Ernesto Laclau. Madrid: Siglo XXI, 1985.

4- Benjamín Arditi, “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual” (en línea); Heriberto Cairo y Javier Franzé, Política y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, pp. 159-193; y Jon Beasley-Murray, Poshegemonía. Teoría política y América Latina. Tr. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2010.

5- Remito a un trabajo de mi autoría, hasta el momento inédito, en donde me enfoco en las versiones culturalistas de México. Cabe destacar que, pasando —sin duda— por Stuart Hall y Raymond Williams, en este país es gracias a los estudios de la demología italiana, de Cirese (quien estuvo en México), que autores como Bonfil Batalla, Héctor Díaz Polanco, Néstor García Canclini y Gilberto Giménez, entre otros, hacen usos políticos y de izquierda de Gramsci, también con sus respectivos matices.

6- Guido Liguori, op. cit., p. 30.

7- Como se puede leer en la siguiente definición del propio Gramsci: “si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica”. Gramsci citado por Liguori, op. cit., p. 30.

8- Esto se puede leer en varios estudios sobre Gramsci, como en María

Antonietta Macchiocchi, Gramsci y la revolución de Occidente. Tr. José Sazbón. Madrid: Siglo XXI, 1977, p. 157; y en Christine Buci-Glucksmann, Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía. Tr. Juan Carlos Garavaglia. Madrid: Siglo XXI, 1979.

9- Véase su célebre artículo “La revolución contra el Capital”.

10- Esta reflexión se la debo a Fabio Frosini, a quien cito con mayor cuidado en el capítulo III de la presente investigación.

11- Diabólico, en el sentido que le da, precisamente, Roberto Esposito en tanto diabellein, ruptura y conflicto “irrepresentable”. Roberto Esposito, Categorías de lo impolítico. Tr. Roberto Raschela, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 29. Como nos lo dice el propio Esposito, en Maquiavelo se trata de un pensamiento diabólico en tanto reconoce el conflicto; no reduce a lo Uno, como en la filosofía política, sino que, en cambio, muestra lo irrepresentable.

12- Que no es lo mismo que estatolatría, como la estaliniana. Gramsci fue un duro crítico contra estos fenómenos.

13- Si bien cuestiono la forma partido, aunque no en todas las circunstancias —Gramsci es un maquiaveliano sensible a las circunstancias—, cabe comentar dos asuntos: cuando éste habla de la forma partido, no lo está haciendo de un partido común, sino de una suerte de mediador que posibilita el pasaje —al igual que Maquiavelo pensaba al Príncipe Nuevo—, pero que no se instala como los demás. Cabe comentar, además, que la figura del Príncipe Moderno, también como metáfora, apunta hacia una organización o colectivo que, además, es parte de un proceso revolucionario.

14- Estas ideas, según las cuales es importante tanto la desnodalización como también cierta nodalización (aunque con privilegio de la primera, que, en Gramsci, se podría escenificar reteniendo su idea de sociedad civil y de cierto republicanismo maquiaveliano o agónico, así como a partir de la idea de la revolución permanente), se las debo en parte a Santiago Castro Gómez. La referencia se puede consultar en la bibliografía del presente libro.

15- Benjamín Arditi, "Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual", en Heriberto Cairo y Javier Franzé, Política y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, pp. 159-193; y Jon Beasley-Murray, Poshegemonía. Teoría política y América Latina. Tr. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2010.

16- Jacques Rancière, Política, policía y democracia. Tr. María Emilia Tijoux. Santiago: LOM, 2006, p. 69. Se trata de la Tesis número VI, la cual dice: "Si la política es el trazado de una diferencia que se esfuma con la distribución de las partes y de las partes sociales, resulta que su existencia no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación. El resultado es que el litigio político tiene como objeto esencial la existencia misma de la política".

17- Es lo interesante y potente del planteamiento de Gramsci y Maquiavelo, ya que, en mi lectura, sus reflexiones acerca de la transformación no desembocan en un proceso de dialectización dirigentes-dirigidos, sino que, desplazándose lateralmente, buscan —por imposible o aporético que suene— la creación de algo novedoso: un Estado nuevo como nueva forma de vida, un orden nuevo (ordine nuovo) o un Estado-No Estado que implica la negación del Estado tradicional y dominante —sociedad regulada o comunismo en Gramsci—; es decir, una república agonista o democrática (que implica el pasaje molecular —y la no petrificación— entre dirigentes y dirigidos).

18- Hay aquí, sin duda, una inspiración en la figura del eterno retorno en su

lectura deleuziana. No un eterno retorno de lo mismo, sino de lo diferente. En Benjamín Arditi, existe una lectura similar cuando él hace una muy recomendable reflexión sobre el pensamiento político de Carl Schmitt y la conocida diferenciación necesaria entre la política y lo político. Nos habla desde Schmitt de un eterno retorno, pero no de lo mismo ni de lo igual. Véase Benjamín Arditi, "Rastreando lo político" [en línea], Revista de Estudios Políticos, http://www.cde.org.py/sitio/wp-content/uploads/2014/11/Rastreando-lo-pol%C3%ADtico.pdf [consulta: 2 de febrero de 2015]. Respecto de la huella o el rastro, véase también Benjamín Arditi, "Las insurgencias no tienen un plan —ellas son plan: performativos políticos y mediadores evanescentes", en Revista Sul-Americana de Ciencia Política, v. 1, n. 2, pp. 1-18, https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rsulacp/article/viewFile/2723/2473 [consulta: 20 de noviembre de 2015].

19- Oliver Marchart retoma esta palabra de Heidegger. Según el mencionado estudioso de Heidegger, J. F. Mattéi, nos dice que quiasmo es "la figura de la inversión de una proposición cuyos miembros están contenidos tanto dentro de la proposición inicial como dentro de la invertida, y producen una pauta distintiva de superposición cruzada". Véase Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Tr. Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: FCE, 2009, P. 35.

20- Sin duda, convendrá una sección aparte y especial para tratar el tema de la dialéctica en Gramsci, por muy materialista, concreta y realista que ésta se pretenda presentar. Sin embargo, en Gramsci, cuando se refiere a la historia, existen otros conceptos que parecieran poder sustituir al de dialéctica. Me refiero a devenir y a inmanencia (de la segunda habla Fabio Frosini, a quien cito al respecto más adelante. Para él, la dialéctica es menos importante que la inmanencia en Gramsci. Véasen también la notas 32 y 42). Por otra parte, el mismo Gramsci está consciente de la diferencia entre un nivel didascálico, en donde caben, si acaso, las dicotomías o binarismos, y una realidad abigarrada y múltiple. La hipótesis que me permitiría defender es la de la posibilidad de leer a Gramsci sin necesidad de apelar en todo momento a la dialéctica, aunque, por momentos y didascálicamente, sea necesaria. Así, pues, desde una perspectiva postestructuralista, se tendrá que hacer frente a este difícil y polémico tema. El

problema con la dialéctica será su desconocimiento de lo múltiple tal cual es, o bien, la posible metafísica y el sentido teleológico que se pudieran esconder en determinadas concepciones dialécticas. Hay, indudablemente, una noción fuerte de totalidad y una pretensión necesaria de ascensión. Pareciera la dialéctica, en realidad, un esfuerzo de codificación propio del orden. Por lo que, si se desea una revolución que no sea pasiva, se tendrá que apelar a un modo no dialéctico, sino que reconozca el desbordante y —a veces— irrepresentable juego de lo múltiple.

21- La noción de la fantasía del pueblo Uno la tomo prestada de Claude Lefort. Con ella, se estaría refiriendo a los sistemas totalitarios que se reconocen como plenos y sin conflicto. Véase el capítulo sobre Lefort, en Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional..., op. cit., pp. 117-146. También léase la introducción de Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2010. Ahí, Arditi nos comenta que el problema de la celebración absoluta de la multiplicidad y diferencia radica en la promoción —dada la incertidumbre inmanejable— de exactamente lo contario, que sería la fantasía del pueblo Uno.

22- Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional..., op. cit., pp. 14-15. Ahí afirma: “El posfundacionalismo, como mostraremos en el capítulo 1, no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del ‘todo vale’, hoy demodé, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico”.

23- Realizo esta diferenciación para dar cuenta de que no se trata de una construcción total de la realidad por los agentes, sino que ésta es impura y parcial, además de estar sometida, a su vez, a la contingencia, dado que se hace desde el material de aquello ajeno a la voluntad —las relaciones de fuerzas en Gramsci—, lo cual, a falta de mejor nombre —psicoanalíticamente hablando—, he llamado lo real.

24- Oliver Marchart, op. cit., p. 15.

25- Esta misma inspiración está en Benjamín Arditi, "La totalidad como archipiélago: El diagrama de los puntos nodales" [en línea], Revista Especializada en Periodismo y Comunicación, Universidad de la Plata Argentina, http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/889 [consulta: 5 de marzo de 2015]. Ahí se puede leer lo siguiente: "Sólo que la estructuración de campos de similitud y la imposición de una normativa de valores no ocurre en un vacío o en un magma definido como tabula rasa. La voluntad de poder exitosa cohabita con voluntades sometidas".

26- Como se lee en el Cuaderno 13 § 16.

27- Chantal Mouffe, El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Tr. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 41. Lo he consultado también en línea como Chantal Mouffe, El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical [en línea], http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mouffe_chantal_-_el_retorno_de_lo_politico.pdf [consulta: 22 de marzo de 2015].

28- Chantal Mouffe, op. cit., pp. 191-192.

29- Ya la propia Chantal Mouffe nos había dicho que: "En esas actitudes, el pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político". Y, más adelante: "Con este fin se propone distinguir entre 'lo político', ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad […] y la política que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están

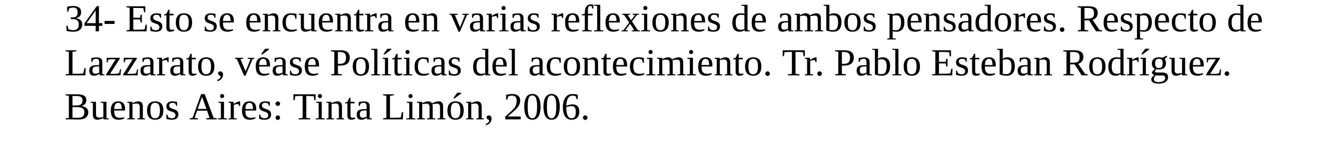
atravesadas por ‘lo político’”. Ibid., pp. 12-13.

30- Ibid., p. 197.

31- Oliver Marchart, op. cit., p. 26. Ahí leemos: “El término ‘fundacionalismo’ puede utilizarse para definir —desde el punto de vista de la teoría social y política— aquellas teorías que suponen que la sociedad y/o la política ‘se basan en principios que 1) son innegables e inmunes a revisión, y 2) están localizados fuera de la sociedad y de la ‘política’ […] En la mayoría de los casos de fundacionalismo político y social, lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera”. Y más adelante, en la página 29, el autor afirma: “La noción de fundamentos contingentes propuesta por Butler como un marco alternativo del debate podría describirse mejor como un debilitamiento ontológico del estatus de fundamento que no lo suprime por completo […] Tampoco se convierte en una suerte de pluralismo posmoderno donde todas las metanarrativas se han desvanecido en el aire, pues lo que todavía se acepta en el posfundacionalismo es la necesidad de algunos fundamentos”. Habría que reconocer que muchas de estas reflexiones podrían encontrarse en las críticas de Gramsci a la metafísica —y a Croce—, o bien, hacia aquellas pretensiones de lo absoluto y ahistórico.

32- Benjamín Arditi, “La totalidad como archipiélago: el diagrama de los puntos nodales” [en línea], Revista Especializada en Periodismo y Comunicación, Universidad de la Plata Argentina, http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/889 [consulta: 5 de marzo de 2015], p. 2.

33- De ahí que, como nos dice Marchart apelando a Heidegger: “Hay libertad porque no hay fundamento del fundamento, y viceversa. De este modo, en el ‘fondo’ del a-bismo, en el fundamento sin fundamento, descubrimos la libertad: la libertad es el fundamento del fundamento (1996: 174)”. Oliver Marchart, op. cit., p. 39.


34- Esto se encuentra en varias reflexiones de ambos pensadores. Respecto de Lazzarato, véase Políticas del acontecimiento. Tr. Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

35- Oliver Marchart, op. cit., p. 15.

36- Ibid., p. 33.

37- Ibid., pp. 43-44.

38- Idem.

39- Ibid., p. 48. Para Oliver Marchart, esta reflexión se encuentra también en “otro heideggeriano de izquierda” como Giorgio Agamben.

40- Ernesto Laclau, citado por Oliver Marchart, op. cit., p. 180.

41- Ibid., p. 181.

42- Oliver Marchart, op. cit., pp. 205-206. A decir de Fabio Frosini, si se llegaran a encontrar contradicciones a este argumento, la solución se encuentra en Maquiavelo. Agradezco a Fabio esta aclaración.

43- Esto último se puede leer en la famosa conferencia de Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, citado por Oliver Marchart, en op. cit.

44- Como se lee en su libro Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia. Buenos Aires: Cactus, 2005.

45- Digo “de alguna manera”, ya que puede permanecer en otro sentido: como colectivo, partido o símbolo.

46- Me inspiro en Oscar Ariel Cabezas, “Poder dual. La excepcionalidad de lo plebeyo”, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, n. 5, p. 147 [en línea], www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2019/01/Poder-dual_RLCIF5.pdf

47- Esta acusación se puede leer en Arditi en su Política en los bordes del liberalismo..., op. cit. (véase la nota 2) a partir de una lectura de B. di Giovanni. Habrá quienes, incluso, vean a Gramsci como un partidario del totalitarismo. Dante Germino realiza una extraordinaria reflexión sobre las más diversas críticas del pensamiento gramsciano. Véase Dante Germino en Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro. Tr. Cristina Ortega Kanoussi. México/Puebla: BUAP/Plaza y Valdés, 2004.

48- Agapito Maestre, La escritura de la política. México: Cepcom, 2000.

49- Esto lo sé gracias a Oliver Marchart, El pensamiento político

posfundacional..., op. cit.

50- Véase Benjamín Arditi, “Rastreando lo político”, op. cit. En la página 347, se lee: “Segundo, el campo político es un pluriverso de oposiciones amigo-enemigo que cambian continuamente”. Y, más adelante en la p. 348: “Nuevamente, se aprecia que la política y lo político no son registros mutuamente excluyentes”.

51- Benjamín Arditi citado por Oliver Marchart, op. cit., p. 64.

52- Ibid., p. 66.

53- Ibid., p. 123.

54- Ibid., p. 67.

55- Benjamín Arditi, “Rastreando lo político”, op. cit. Ahí se lee: “[…] también que es ilegítimo forzar las cosas hasta el punto de propugnar dar la espalda a la esfera estatal […] pero el Estado como tal es diferente a las demás asociaciones. Brinda el marco general de la sociedad civil y además ocupa un lugar dentro de ella”.

56- Oliver Marchart habla de ello en op. cit., pp. 67-73.

57- Ibid., p. 69.

58- Enrique Serrano Gómez, Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social. México: UAM-Iztapalapa, 2001, P. 24.

59- Ibid., p. 26.

60- Ibid., p. 31.

61- En palabras de Mouffe, en su libro El retorno de lo político..., op. cit., p. 13, nos dice: “Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo”.

62- Cuando, desde otra perspectiva, el conflicto podría pensarse de manera diferente. El problema sería para la perspectiva de la élite o el aparato gubernamental que no desea ser molestada ni perturbada en sus cuotas, ganancias o espacios conquistados, aunque, desde otro punto de vista, el conflicto posibilita —que no necesariamente— formas alternativas y mejores. Véase también Benjamín Arditi, “Rastreando lo político”, op. cit., p. 343.

63- Patxi Lanceros, Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, pp. 167-167. Patxi afirma: “El término que puede acoger la especificidad de las relaciones de poder haciéndose cargo además de la diversidad histórica de sus formas de ejercicio es el de gubernamentalidad (gouvernementalité) […] designa acción sobre acciones, conducción de conductas […] El poder surge de todos los puntos en los que se dan relaciones y atraviesa el espacio social entero configurando espacios homogéneos, efectos de escisión, alineamientos”.

64- Marchart, op. cit., pp. 68-69.

65- Sería una paradoja, puesto que sí reflejaría o posibilitaría la manifestación de la multiplicidad, pero de la violencia. Es el reverso de esta fantasía pura. Como nos lo dice Enrique Serrano, “Carl Schmitt considera que el renacimiento de las figuras del enemigo absoluto y de la guerra justa es una consecuencia del pathos liberal”. Véase Enrique Serrano, op. cit. p. 219.

66- Como se lee en Slavoj Žižek en En defensa de la intolerancia. Tr. Javier Erasto Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009, p. 123.

67- En Rancière, esta igualdad de cualquiera con cualquiera, como se verá más adelante, es uno de los argumentos para dar cuenta del odio a la democracia. Véase Jacques Rancière, El odio a la democracia. Tr. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

68- Nos dice Serrano, op. cit., p. 285: “La secularización y diferenciación de las sociedades modernas tiene como efecto que ya no se puede recurrir a una instancia ajena a la dinámica política para legitimar el poder”.

69- Véase Oscar Ariel Cabezas, Postsoberanía: literatura, trabajo y exclusión. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.

70- La clasificación y clarificación de estas ideas se las debo a las reflexiones de Javier Franzé.

71- Enrique Serrano, op. cit., p. 228, nos dice: “Schmitt niega la existencia de un orden universal […] El único apoyo de los valores se encuentra, según él, en el poder y la voluntad de quien los hace valer”.

72- Franzé, Javier et al., “Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto” [en línea], Revista Andamios de Investigación Social, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750004 [consulta: 7 de marzo de 2015], p. 59.

73- Esto también lo dice el mismo Javier Franzé. Como vemos, hay una coincidencia entre Enrique Serrano, Mouffe y Franzé a partir de lecturas de autores como Maquiavelo o Schmitt, por ejemplo. Quien también tiene una versión fuerte del conflicto es el mismo J. Rancière. Si uno de los supuestos antropológicos del reconocimiento de la política como agonismo parte de la negación de una naturaleza humana, para Gramsci no hay naturaleza humana, sino, por el contrario, sujetos que se construyen inmersos en sus circunstancias. En palabras del propio Gramsci (C. 13, § 20): “La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una ‘naturaleza humana’ abstracta, fija e inmutable […] sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas, es decir un hecho históricamente verificado dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica”. Véase Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, tomo 5, C. 13, p. 48.

74- Chantal Mouffe, El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Tr. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999, p. 190.

75- Roberto Esposito, “Enemigo, extranjero, comunidad”, en Manuel Cruz (comp.), Los filósofos y la política. Madrid: FCE, 1999, pp. 77-80. En el lenguaje de Esposito (pp. 79-80): “Contra la contraposición abstracta entre individuo y comunidad, entre identidad y multiplicidad, la hipótesis avanzada por Canetti es la siguiente: ‘El hombre debe aprender a ser conscientemente muchos hombres y a mantenerlos todos unidos’”.

76- Enrique Serrano, op. cit., p. 196.

77- Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación...”, art. cit., p. 59.

78- Uno de los criterios para diferenciar el tipo de conflicto que defiendo sería la creación de algo nuevo políticamente hablando, pero en otro registro ontológico y epistemológico; por mínimo que sea, se debería tratar de una fuerza instituyente.

79- La idea del marco o mapa cognitivo-perceptivo la tomo de Franzé y Arditi, principalmente. Más adelante, dicha idea la pienso —con Gramsci— en términos de matriz de sentido.

80- Oliver Marchart, op. cit., p. 133.

81- Idem.

82- Ibid., p. 135.

83- Me refiero a Claude Lefort.

84- Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación...”, art. cit., p. 79.

85- Dada esta imposibilidad, se puede explicar mi deseo de presentar a un Gramsci más comprometido con las líneas de fuga o la revolución permanente.

86- Javier Franzé, ¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt. Madrid: Catarata, 2004, p. 65.

87- Lefort en Oliver Marchart, op. cit., pp. 136-137.

88- Ibid., p. 136.

89- Ibid., p. 139.

90- Idem. Como nos lo dice Marchart, reflexionando sobre Lefort: al negar la división social “ello significa la borradura de la división originaria, en el sentido de que el Egócrata encarna al ‘Pueblo-en cuanto-Uno’, es decir, a la sociedad sin división interna ni antagonismo”.

91- Como ya lo mencioné líneas arriba, hago uso de este término en el sentido

que le da Roberto Esposito: diabellein equivale a ruptura y conflicto “irrepresentable”.

92- De ahora en adelante, para dialogar con Rancière, preferiré utilizar la palabra policía para designar lo que, en algunos autores, es la política como orden; y política, por otra parte, lo que, para algunos autores, es lo político como disrupción o línea de fuga.

93- Slavoj Žižek, En defensa de la intolerancia, op. cit.

94- Véase Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 148. En palabras del autor: “Es la pérdida del uno de-más de la subjetivación la que determina la constitución del uno-que-sobra como enfermedad de la comunidad”.

95- Véase Marchart, op. cit., p. 139. Véase también a Oscar Ariel Cabezas, Postsoberanía. Literatura, política y trabajo, op. cit.

96- Jacques Rancière, El desacuerdo..., op. cit, p. 154. Rancière nos dice: “El sistema consensual descansa sobre estos sólidos axiomas: el todo es todo, la nada es nada. Si se suprimen las entidades parásitas de la subjetivación política, se alcanza, poco a poco, la identidad del todo con el todo, que es identidad del principio del todo con el de cada una de las partes, de los derechohabientes al todo”.

97- Žižek, op. cit., p. 25.

98- Ibid., p. 26.

99- Jacques Rancière, El odio a la democracia, op. cit., pp. 103-104. Estimo conveniente transcribir la siguiente nota: “Estrictamente entendida, la democracia no es una forma de Estado. Se sitúa en otro plano, diferente del de estas formas. Por un lado, es el fundamento igualitario necesario —y necesariamente olvidado— del Estado oligárquico. Por el otro, es la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla. Todo Estado es oligárquico. El teórico de la oposición entre democracia y totalitarismo lo admite con suma facilidad: ‘No se puede concebir un régimen que en algún sentido no sea oligárquico’”. Cuando habla del “teórico”, Jacques Rancière se refiere a Raymond Aron.

100- En esta misma inspiración compleja, entretejida y derridiana por el momento de la fuerza instituyente, Arditi, abrevando de otros autores, matiza esta posición para no terminar dicotomizando mecánicamente y alojando el momento instituyente, única y exclusivamente, en la política del pensador francés (Curso de Teoría Política Contemporánea en el Posgrado de Ciencias Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, primavera 2014).

101- En Rancière, es muy claro que el orden de la arché corresponda al orden de las jerarquías: de aquel que camina a la cabeza.

102- Jacques Rancière, Política, policía y democracia, op. cit., p. 69. Se trata de la Tesis número VI.

103- Esta idea constante de las huellas o rastros la retomo de Benjamín Arditi, en “Las insurgencias no tienen un plan...”, art. cit.

104- Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación...”, art. cit., p. 71.

105- Ibid., p. 72.

106- Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía..., op. cit., p. 43.

107- Ibid., p. 44.

108- Idem.

109- Ibid., p. 45.

110- Idem.

111- Idem.

112- Si bien es cierto que la categoría liberal de ciudadano como sujeto de derechos ya puede cuestionarse en su exclusividad, Benjamín Arditi, en un seminario de Teoría Política Contemporánea impartido en la UNAM en primavera de 2014, explicaba la parte sin parte.

113- Jacques Rancière, En los bordes de lo político. Tr. Alejandro Madrid. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007, p. 110. Ahí el pensador francés nos dice: “Jacotot piensa ser más fiel a su naturaleza y a su ejercicio llamándola igualdad, o mejor, opinión acerca de la igualdad de las inteligencias. La expresión igualdad de las inteligencias resume aquí dos significados fundamentales: primero, que toda frase dicha o escrita no adquiere sentido más que al postular un sujeto capaz de adivinar, mediante la aventura correspondiente, el sentido del cual ningún código ni diccionario primero asegura la verdad; segundo, que no hay dos maneras de ser inteligente, que toda operación intelectual sigue el mismo camino, el de la materialidad atravesada por la forma o el sentido, y que su morada es siempre la igualdad presupuesta de un querer decir y de un querer entender”.

114- Ha sido muy clara la manera de exponer este punto ranceriano por Benjamín Arditi en sus lecciones de Teoría Política Contemporánea en la UNAM (primavera de 2014).

115- Idem.

116- Jacques Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, en Benjamín Arditi (ed.), El reverso de la diferencia: identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000, p. 145. Nos dice el filósofo que la igualdad “consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y por el intento de verificar esta suposición. El nombre correcto para este conjunto de prácticas sigue siendo emancipación”.

117- Véase Benjamín Arditi, “Las insurgencias No tienen un Plan...”, art. cit., pp. 1-18.

118- Jacques Rancière, En los bordes de lo político, op. cit., p. 172.

119- Esta consideración de la política, aunque con otros autores, es la que elabora Javier Franzé. Véase Javier Franzé et al., “Agonismo y Deliberación...”, art. cit.; Javier Franzé, “Política y violencia en Rancière: ¿un vínculo implícito o discontinuo?” [en línea], Res Pública. Revista de Filosofía Política, 2011, http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/respublica/numeros/26/13.pdf [consulta: 18 de marzo de 2015].

120- Para aquello de la igualdad, Marchart, en el libro citado en el presente capítulo, es muy crítico al respecto.

121- Jacques Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, en Benjamín Arditi (ed.), El reverso de la diferencia..., op. cit., p. 148.

122- Ibid., p. 149. El pensador francés agrega: “Proletarios fue el nombre que se le dio a la gente que está junta en la medida que está entremedio, esto es, entre varios nombres, categorías e identidades, entre humanidad e inhumanidad, ciudadanía y su negación”.

123- De hecho, Amador Fernández Savater tiene un artículo al respecto tanto para explicar el movimiento de los Indignados en España, como para explicar las categorías de Rancière a partir de las categorías de lo literario para hablar de política y lo literal para hablar de policía. Véase Amador Fernández Savater, “Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M)” [en línea], El Diario.es, publicado el 30 de noviembre de 2012, http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html [consulta: 16 de octubre de 2014].

124- Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, op. cit., p. 158.

125- Jacques Rancière, El odio a la democracia, op. cit., pp. 136-137.

126- Ibid., p. 138. La democracia en Rancière tiene que ver con la igualdad de cualquiera con cualquiera, o bien, con la ausencia de todo título (p. 134); como nos lo dice el filósofo francés: “El gobierno de cualquiera está condenado al odio interminable de todos aquellos que tienen que presentar títulos para gobernar a los hombres: nacimiento, riqueza o ciencia” (p. 135).

127- Jacques Rancière, Política, policía y democracia, op. cit., p. 59. En las propias palabras del francés: “La política no es el ejercicio del poder […] de partida hacemos la economía de la política si la identificamos con la práctica del poder y la lucha por su posesión. Pero hacemos también la economía de su pensamiento si la concebimos como una teoría del poder o una búsqueda del fundamento de su legitimidad”.

128- Idem.

129- Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, op. cit., p. 66.

130- Jacques Rancière, Política, policía y democracia, op. cit., p. 79.

131- Desde la perspectiva de Alain Badiou —en una conferencia dictada en el año 2006 en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México—, en el contexto de la política internacional contemporánea y respecto de la reconducción o neutralización del conflicto, nos dice que: “No se busca la sumisión en el sentido colonial del término. Lo que se busca es que las negaciones se debiliten de

manera sistemática y, por ende, se tengan clientes y aliados por doquier”. Véase Alain Badiou, El cine como acontecimiento. México: UIA/Paradiso, 2014, p. 81.

132- Jacques Rancière, El odio a la democracia, op. cit., p. 115. Refiriéndose a la democracia, Rancière nos dice: “Este nombre oculta y revela, a la vez, la gran aspiración de la oligarquía: gobernar sin pueblo, es decir, sin división del pueblo; gobernar sin política”.

133- Ibid., p. 113. Ahí, el pensador francés afirma: “La alianza oligárquica de la riqueza y la ciencia reclama hoy todo el poder y excluye que el pueblo pueda dividirse todavía y ramificarse”.

134- Pablo Iglesias, “Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)” [en línea], http://eprints.ucm.es/8458/1/T30518.pdf [consulta: 26 de marzo de 2016], p. 178. Ahí se lee lo siguiente: “Las transformaciones claves del Postfordismo respecto al Fordismo pueden sintetizarse como sigue. Si el Fordismo se inició a finales del siglo XIX, con la gran empresa y el oligopolio concentrado como instituciones económicas más importantes, fundamentadas en los principios de la organización científica del trabajo (cronómetro, cadena de montaje, etc.), el Postfordismo empezó a desarrollarse a mediados de los años 60 con la inversión de la secuencia keynesiana ‘demanda-producción-empleo’ y las políticas de desinflacción competitiva (Virno, 2003 c: 25 y 26)”.

135- Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, op. cit., p. 114.

136- Ibid., p. 116.

137- Idem.

138- A decir de Fabio Frosini, toda política posee dosis de consenso, y la policía contiene momentos políticos. Esto hace que el planteamiento de Gramsci sea mucho más complejo, al grado de ser imposible sostener la categoría de totalitarismo desde éste, ya que la neutralización total es imposible. Agradezco a Fabio la aclaración.

139- Ibid., p. 133.

140- Idem.

141- Y de nuevo, en los términos de mi lectura y de la de Rancière, no es que ahora se niegue todo consenso o que se hable de un consenso pleno. Habría que discernir e identificar el consenso de la élite. De ahí que afirme que hay de consensos a consensos. Aunque si bien afirme la preferencia por la política y no por la policía, no se trata sólo de una decisión teórica inspirada en las líneas de fuga, sino también de una decisión que, partiendo de la singularidad capitalista y de sus lógicas sobredeterminantes que están detrás del consenso hegemónico, afirme la necesidad de la ruptura, la disrupción o el conflicto en la perspectiva de la política en Rancière, o de lo político en otros autores, como Laclau.

142- Ibid., pp. 138-139.

143- Ibid., p. 137. Cito textualmente: “Actualmente, la identidad entre democracia y Estado de derecho sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma, para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto de derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad”.

144- Ibid., p. 143. Cito textualmente: “El Estado funda entonces su autoridad sobre su capacidad de interiorizar la impotencia común […] Es la gestión de lo necesario y de lo único posible”.

145- Remito de nuevo al extraordinario y potente libro de Oscar Ariel Cabezas, op. cit.

146- En cuanto a la crítica al conocimiento como representación, si bien ésta se encuentra en varios autores, como en el propio Deleuze, aquí me inspiro en el trabajo de Benjamín Arditi, “La totalidad como archipiélago...”, art. cit. ; también véase en Patxi Lanceros, Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault., op. cit., pp. 93-99.

147- De nuevo, me baso en las reflexiones de Oscar Ariel Cabezas, quien piensa los efectos violentos de la lógica identitaria católico-inquisitorial y española como característica de la soberanía moderna, frente al marrano o judío-converso.

148- Recomiendo, ampliamente, la potente y aguda reflexión de Oscar Ariel Cabezas quien, entre otros asuntos, analiza el carácter teológico e inquisitorial de la soberanía. Véase su libro ya citado, Postsoberanía. Exclusión, trabajo y literatura.

149- Jacques Rancière, En los bordes de lo político, op. cit., p. 20. Como dice el pensador francés: “El mar hiede. Y no a causa del limo. El mar huele a marino, huele a democracia. El trabajo de la filosofía consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar. Esto es, antes que nada, un asunto de puesta en escena, un desplazamiento de imágenes: caverna y montaña en lugar de mar y tierra”.

150- Jacques Rancière, El odio a la democracia, op. cit., p. 134.

151- Jacques Rancière, En los bordes de lo político, op. cit., p. 55.

152- Ibid., p. 57.

153- Ibid., p. 120.

154- Gramsci habla de lo particular, aunque prefiero hablar aquí de lo singular. Una reflexión al respecto me viene también de Benjamín Arditi quien, en una lectura de Virno, prefiere contraponer singularidad —o individuación— a conjunto, y no, por el contrario, el binomio parte y totalidad. Sin embargo, la palabra parte no deja de ser importante para Gramsci, dado que le viene también del hecho de ser un partisano y del hecho de que, metodológicamente, se actúa y piensa desde la particularidad que lucha por elevarse, hegemónicamente, a universalidad.

155- Ésta es, de hecho, la posición de Carlos Nelson Coutinho, en "El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel". En Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro, op. cit., 2004.

156- Umberto Cerroni, Léxico gramsciano. Tr. Carla Trotti y Eleonora Biasín. México: Colegio Nacional de Sociólogos, 1981, p. 80.

157- Desde una perspectiva hegeliana y marxista, Enrique Dussel nos explica lo concreto. Al respecto, citando a Marx, afirma: “Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto la unidad de lo múltiple”. Véase Enrique Dussel, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 2010, p. 48.

158- Umberto Cerroni, op. cit., p. 27.

159- Véase Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro, op. cit., p. 77.

160- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos, México: BUAP/ERA, 1986, tomo 4, p. 142.

161- Carlos Nelson Coutinho, “El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel”. En Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro, op. cit., p. 73.

162- Ibid., p. 80.

163- Buzzi citado por Carlos Nelson: “El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel”. En Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro, op. cit.

164- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, Cuaderno 15. México: BUAP/ERA. Tr. Ana María Palos, 1999, p. 175. Si bien Gramsci aspira a la disolución plena de la división entre gobernantes y gobernados, esta provocación antielitista se podría leer desde la perspectiva performativa o porvenir de Jacques Rancière. Ahí, el francés nos habla de que la política emancipatoria y

democrática es aquella con cuyo supuesto de igualdad pone, en entredicho, cualquier jerarquía. De cualquier manera, considero que la división gramsciana de gobernantes y gobernados, así como la aspiración a su desaparición, bien se podría resignificar pensando en una división tal, pero bajo los parámetros de la dominación capitalista y con el fin de postular una división —en efecto— histórica, aunque en una faceta capitalista. Podríamos pensar en una división diferente y, reflexionando, por ejemplo, sobre las diversas formas de liderazgo que han puesto sobre la mesa movimientos como el EZLN o los procesos de democratización en Bolivia, en el horizonte del "mandar obedeciendo" (nota al pie redactada en 2017).

165- Carlos Nelson Coutinho, "El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel". En op. cit., p. 75.

166- "El Estado funda, entonces, su autoridad sobre su capacidad de interiorizar la impotencia común de determinar el ínfimo territorio, el 'casi nada' de lo posible de donde dependen la prosperidad de cada uno y el mantenimiento del lazo comunitario. Por un lado, ese casi nada es postulado como tan poco que no vale la pena disputárselo a los gerentes de la cosa estatal". Véase Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, op. cit., p. 143.

167- Hernán Ouviña, "Praxis educativa y transformación social en la 'obra' de Antonio Gramsci", en Massimo Modonesi (coord.), Horizontes gramscianos..., op. cit., p. 302. Nos dice Ouviña que Gramsci nos invita a: "Devenir seres senti-pensantes con vocación transformadora según la bella expresión del colombiano Orlando Fals Borda". Cabe destacar que, en mi interpretación, la acción creativa —enfrentada y condicionada por la correlación de fuerzas— tiene alcances de transformación de la realidad misma, es decir, contiene un potencial ontológico.

168- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, Cuaderno 13. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, pp. 20-21.

169- Este esfuerzo de transformación y configuración de un orden alternativo se despliega como guerra de posición, pudiendo ser esta última también de corte fascista o democrática. La guerra de posiciones no es la guerra de movimientos. Esta última es un ataque inmediato y frontal que pretende hacerse del Estado. La guerra de posiciones, al contrario, es una construcción lenta y tentativa de hegemonía cultural que busca primero el consenso y que busca devenir Estado (de ser necesario), conscientemente de la necesidad de seguir siendo dirigentes culturalmente, pues el Estado es una trinchera más detrás de la cual se encuentra una serie de trincheras y casamatas. Véase Cuaderno 7 § 16.

170- En adelante, evitaré la palabra parágrafo en la medida de lo posible, de manera que el número posterior a la coma se referirá a dicho parágrafo y el primer número posterior a la inicial C. –seguido de un punto– se referirá al Cuaderno –cuando sea citado entre paréntesis–, o bien, podría usarse Q. por "Quaderno", en italiano.

171- Ibid., p. 75.

172- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1999, pp. 31-32.

173- Véase el Cuaderno 6 § 155.

174- Rafael Díaz Salazar, El proyecto de Gramsci. Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 181-182. Véase el Cuaderno 13 § 17.

175- Véase Dora Kanoussi, Los estudios gramscianos hoy. México: Plaza y Valdés, 1998, pp. 84-85.

176- Que la entienden como espacio de libertad económica para el liberalismo, o bien, como espacio puramente alternativo —como en algunas posturas alter-mundistas—. Véase al respecto Marco Aurelio Nogueira, “La sociedad civil como campo de luchas, como recurso gerencial y como espacio ético”, en Dora Kanoussi (comp.), Gramsci en Río de Janeiro, op. cit., p. 239.

177- Ibid., p. 237.

178- Ibid., p. 48.

179- Ésta es la lectura de Rafael Díaz Salazar, El proyecto de Gramsci., op. cit.

180- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 3, op. cit., p. 157.

181- Gramsci, citado por Rafael Díaz Salazar, op. cit., p. 215. Si el lector desea remitirse a los Cuadernos de la cárcel, véase Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. México: BUAP/ERA, 1986, tomo 4, p. 357.

182- Ibid., p. 216.

183- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, Cuaderno 13. Tr. Ana

María Palos. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, México: BUAP/ERA, 1999, p. 62.

184- Esta identificación que permite un nexo entre Rancière y Gramsci es mencionado

(aunque al menos en ese escrito no profundizado) por Fabio Frosini. Véase Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos..., op. cit.

185- Según Christine Buci-Glucksmann, en Gramsci y el Estado..., op. cit., p. 386, Gramsci habla de policía al referirse al modo específico de gobernar en el fascismo: “Esto significa, en una palabra, que el cesarismo moderno ‘es más policial que militar’. Es decir, se funda en las ‘vastas burocracias estatales, en las transformaciones acaecidas en las

organizaciones de policía, en el sentido más amplio’, o sea, ‘en el conjunto de las fuerzas organizadas por el Estado y los particulares para tutelar el dominio económico y político de las clases dirigentes’”.

186- Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía, op. cit., p. 45.

187- Se trata de un extraordinario artículo sobre la revolución pasiva, en donde el autor intuye y menciona esta fructífera relación. Lo hace, especialmente, al relacionar la capacidad de la revolución para neutralizar el conflicto político y reducirlo a disputa administrativa. Y así también lo hace el autor en la nota al pie número 29. Véase Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”. En Massimo Modonesi, Horizontes Gramscianos..., op. cit., p. 69.

188- Umberto Cerroni, op. cit., p. 82.

189- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, op. cit., p. 193.

190- Aunque plantee en términos definitivos la superación de gobernantes y gobernados, no importa, pues esto podrá analizarse más adelante si se cuestiona una noción de totalidad fuerte que parece sobrevivir en Gramsci.

191- Fabio Frosini me ha ayudado a matizar este punto. Sí hay novedad. Incluso, pudiera haber novedad popular, aunque enmarcada desde los intereses de la élite. La hegemonía pasiva no es totalitarismo.

192- Rafael Díaz Salazar, op. cit., p. 178.

193- O a través de una combinación compleja de ambas. Me parece que es lo propio de la absorción molecular de la revolución pasiva o del transformismo como uno de sus fenómenos, puesto que, en este último, se decapita a los líderes de los movimientos insurgentes o se les incorpora a puntos no esenciales del orden o de la agenda de la élite.

194- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, Cuaderno 15, op. cit., p. 188.

195- Aunque en la guerra de posición, desde cualquier perspectiva, no se niega

la posibilidad de la de movimiento o ataque frontal. De hecho, la guerra de posición es aquella que prepara el terreno para la guerra de movimiento. Me atrevería a establecer una

relación inversamente proporcional entre el éxito de la guerra de posición y la necesidad, entonces, de una apelación débil al recurso del ataque frontal, y, por qué no, incluso, en términos agonísticos. De cualquier manera, no se niega el lenguaje militarizado de Gramsci, tanto por su época como por su carácter revolucionario y comunista.

196- Se recuerda que, para Gramsci, apelando a Maquiavelo, el elemento de novedad subalterna, que no es absoluta ni en la nada, sino según las circunstancias, es esencial para empezar a caracterizar un movimiento verdaderamente revolucionario.

197- Rafael Díaz Salazar, op. cit., p. 180.

198- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 4, Cuaderno 10. Tr. Ana María Palos. México: BUAP/ERA, 1986, p. 205.

199- Véase Massimo Modonesi, “Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo”, en Massimo Modonesi (coord.), Horizontes gramscianos, op. cit., p. 225. Se recomienda, para el tema de la subjetividad colectiva, el libro también de Massimo Modonesi, Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2010. Lo he consultado virtualmente. “Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política” [en línea], CLACSO, http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/modonesi.pdf [consulta: 31 de octubre de 2014].

200- Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en op. cit., p. 61.

201- Juego a propósito con el infijo st de estabilidad, estructura o congelamiento, contra la noción de devenir, diluvio y desbordamiento. Esta idea se la debo a Juan Carlos Monedero en su libro Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal. Puebla: BUAP/Ibero Puebla, 2009.

202- Convendría ahondar en estos temas y desde una perspectiva contemporánea: la noción de devenir, la del eterno retorno de lo diferente en Deleuze-Nietzsche y el asunto de la identidad como identificación ideal de sociedad civil y política desde las perspectivas contemporáneas de la construcción de la identidad —desde Deleuze y Foucault hasta Laclau y Chantal Mouffe. De cualquier manera, dedico el tercer capítulo a este tema.

203- En Gramsci, convendría matizar y hablar de un Maquiavelo democrático en sentido estricto.

204- Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en op. cit., p. 69.

205- Jacques Rancière, En los bordes de lo político, op. cit., p. 57. Ahí, el pensador francés nos dice: “Ser un miembro de la clase combatiente no quiere decir, en principio, sino esto: dejar de ser miembro de un orden inferior”.

206- Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en op. cit., p. 76.

207- Slavoj Žižek, En defensa de la intolerancia, op. cit., p. 123.

208- Véase Christopher Hood, ¿A Public Management for all seasons? Public Administration, vol. 69, n. 1, 1991, pp. 3-19. En este texto, se explican las condiciones que propiciaron el nacimiento de la NGP (Nueva Gestión Pública), las cuales —a decir de su interpretación— son: sobrecarga estructural del aparato gubernamental, es decir, se había asistido a un rebase de su capacidad por el exceso de demandas: un Gobierno endeudado, pues todo lo había resuelto con gasto público; y, sintomáticamente, existía —existe aún en muchos países— una burocracia obesa, un poder centralista y paternalista. Así, ahora debería de hacerse al aparato gubernamental tanto eficaz como eficiente. Estas demandas llevaron el aparato gubernamental a la consideración de la adopción de mecanismos de mercado en los estilos o formas de dirigir una organización, además de la incorporación de mecanismos de competencia a través, principalmente, de la privatización, "cuasiprivatización" o concesión de algunos servicios públicos.

209- Nociones comunes —y contrarias y ajenas a la crítica poscolonial, así como a las reflexiones de la filosofía de la historia— en el lenguaje de políticos profesionales y en su clientela.

210- Esta idea se la debo a Ilán Semo.

211- Existe mucha bibliografía al respecto que identifica el origen y los intereses —de parte— que estuvieron detrás del nacimiento de la noción de gobernabilidad (lo mismo sucedió con el Consenso de Washington y la gobernanza en los años noventa del siglo pasado). Fue en el marco de la Comisión Trilateral (desde el orden de la dominación o desde la necesidad de neutralización de los excesos de democracia) en donde se posibilitó el nacimiento de la noción de gobernabilidad gracias a los esfuerzos de intelectuales de

la talla de Huntington y Crozier. Véase tanto a Jaime Osorio, El Estado en el centro

de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder. México: FCE, 2005, como a Juan Carlos Monedero, Disfraces del Leviatán..., op. cit.

212- Esta idea se la debo a Juan Carlos Monedero en un curso que impartió en el verano de 2006 en la Ibero Puebla.

213- Considero que ésta sería la perspectiva de alguien como Deleuze, y aquella que también se acepta —claro está— en el presente escrito: la de Arditi.

214- Para Juan Carlos Monedero: “La gobernanza como concepto de las ciencias sociales nació en el ámbito de la economía neoclásica y hacía referencia a la eficacia y rentabilidad dentro de las empresas como lugares donde se ahorraban los costes”.

215- Javier Franzé (coord.), Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea. Madrid: Catarata, 2014.

216- Véase Laurence E. Lynn, Public management as art, science, and profession. Nueva Jersey: Chatham, New Jersey Chatham House Publishers, 1996. Situación que no se critica radicalmente o en términos absolutos, ya que, de igual manera, tanto la transparencia como la rendición de cuentas pueden abrir intersticios emancipatorios cuando se castiga a un funcionario público corrupto o se descubre que el gasto público no está dirigiéndose hacia lo que

debería, sino a grupos particulares.

217- Algo muy parecido dirá Wendy Brown al hablar del neoliberalismo como una racionalidad normativa que disemina los valores del mercado a muchas otras dimensiones y con consecuencias que encontrarán su clímax en la desdemocratización y la economización de lo político. Véase su libro El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso, 2010.

218- Jaime Osorio, El Estado en el centro de la mundialización..., op. cit., 2005.

219- Juan Carlos Monedero, op. cit., pp. 27-40.

220- Jaime Osorio, El Estado en el centro de la mundialización..., op. cit.

221- Michael Barzelay, La nueva gestión pública: un acercamiento a la gestión y al debate de las políticas. México: FCE, 2003, p. 55.

222- Jean Claude Thöening, "La actualización del conocimiento en el campo de la administración y las políticas públicas", en Ma. del Carmen Pardo (comp.), De la administración pública a la gobernanza. México: El Colegio de México, 2004, p. 54.

223- Slavoj Žižek, En defensa de la intolerancia, op. cit.

224- Aunque, como se verá más adelante, supone elementos que van más allá del mero actuar gubernamental.

225- Luis Aguilar Villanueva, Gobernanza y gestión pública. México: FCE, 2006, p. 98. En la misma página, se lee: “Se da origen a un modo de gobernar que es más horizontal, descentralizado, dialógico y asociativo”.

226- Véase Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto”, art. cit, p. 59. Cabe resaltar que Franzé no se refiere a la gobernanza como tal, sino al paradigma de la política como consenso, al cual critica.

227- Juan Carlos Monedero, op. cit., p. 199. También Monedero amplía la idea: “La gobernanza como concepto de las ciencias sociales nació en el ámbito de la economía neoclásica y hacía referencia a la eficacia y rentabilidad dentro de las empresas como lugares donde se ahorraban costes. Esa circulación interna implicaba que no hacía falta adquirirlos en el mercado pues se suministraban desde dentro de la organización. Un artículo de Ronald Coase de 1937 marcaría la pauta, generalizándose el concepto a partir de los años setenta a través de la obra de Oliver Williamson (no confundir con John Willliamson, el conceptualizador del Consenso de Washington) […] Pronto pasaría al vocabulario de las relaciones internacionales” (p. 201). Una página más adelante, nos dice (p. 202) que “lo realmente relevante es que la gobernanza deja en un segundo plano el que hemos señalado como el gran logro ciudadano tras la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial: el Estado social y democrático de derecho”. Por último, en la página 204, afirma: “[…] en definitiva, cada vez que la academia sanciona esta palabra, se está implícitamente autorizando una aventura ideológica que ha logrado sustituir un concepto de transformación —el de legitimidad— por otro nacido para disciplinar a la ciudadanía crítica —el de gobernanza—”.

228- Gilles Deleuze y Félix Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.

Tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1988, p. 471.

229- Jaime Osorio, El Estado en el centro de la mundialización, op. cit.

230- Esta especie de visión del poder como archipiélago o rizoma, y, de igual manera, de la posibilidad de revoluciones performativas, no totales y múltiples, se encuentran en Benjamín Arditi. Dado el uso que Arditi hace de pensadores como Deleuze, sus escritos, como el aquí citado, me han servido como inspiración para seguir pensando la sociedad civil como rizoma —por ejemplo —, o bien, la revolución performativa, múltiple y en especie de eterno retorno de lo diferente como se lee en su artículo sobre Schmitt. Véase Benjamín Arditi, "Sobre lo político. Schmitt contra Schmitt", página personal del Dr. Benjamín Arditi [en línea], 2012, https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_schmitt_espancc83ol_2012.pdf [consulta: 16 de enero de 2015].

231- Como así lo sugiere, respecto de la semejanza entre horizonte simbólico en Lefort, por ejemplo, y sentido común en Gramsci, Santiago Castro Gómez en su libro Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. México: AKAL, 2015.

232- Gilles Deleuze y Félix Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op. cit., p. 221.

233- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009.

II. EL MAQUIAVELO DE GRAMSCI

La bibliografía sobre Maquiavelo es tan copiosa y variada que posibilita, sin duda, diversos "maquiavelos". (1) Tal y como en el caso del mismo Gramsci, en todo autor clásico o genial e inaprehensible existe más de una sola versión. Sin embargo, considero que más que un vicio se trata de una virtud, pues se implica, en dado caso, síntomas que muestran la profundidad, criticidad, amplitud y politemporalidad (Morfino) de un pensador. Esta situación, dígase de paso, le permite a dicho pensamiento esquivar las clasificaciones ramplonas y, por lo mismo, abre discusiones y horizontes. Se trata de una múltiple temporalidad dada (2) por el lugar singular de enunciación de Maquiavelo y Gramsci, es decir, por el lugar de imposibilidad (3) o impensabilidad (Althusser) (4) desde donde construyen sus discursos: situación que permite la novedad de sus pensamientos. Pareciera que ambos pensadores —tanto Maquiavelo como Gramsci— no sólo se sitúan en horizontes distintos a los de sus respectivas épocas, sino que nos siguen interrogando, ya que parecen querer apropiarse de fenómenos crudos difícilmente representables, a-significantes, vivos y en devenir. A pesar de ello, sus perspectivas tampoco representan un realismo ramplón, tal y como la manualística nos lo ha hecho creer quizás en un gesto de neutralización de sus respectivos filos subversivos. Se trata, en dado caso, de un realismo complejo, en devenir y sincopado, (5) y que, por ello, no se reduce a lo que hay en el sentido positivista de la palabra, sino que incluye las posibilidades e imposibilidades de lo que puede haber, dada la contingencia, aleatoriedad y fugacidad de los fenómenos políticos.

Dado lo expuesto, en el presente capítulo defenderé la siguiente hipótesis: leer y releer a Gramsci, desde sus fuentes, desde Marx y, en este caso, desde Maquiavelo, complejizan la lectura de manual (6) de Gramsci para multiplicarlo y comprenderlo alternativamente; pero, sobre todo, para mostrarnos a un Gramsci que, como los grandes acontecimientos, todavía no termina de llegar y aún tiene mucho que decirnos. De esta manera, pretendo reivindicar el potencial revolucionario y popular del pensamiento gramsciano, dado su realismo histórico-político, gracias al cual me permite colocarlo en un tercer lugar respecto de las polémicas contemporáneas entre lo populista (Laclau) y los planteamientos de la multitud (Virno), o entre el poder constituyente y el

constituido. Tengamos presente, pues, que en Gramsci se trata de un concepto de realidad desde donde se encarna el nexo teoría-práctica, así como una realidad asimétrica y en devenir, es decir, histórica, pero jamás teleológica. La realidad histórico-política, entonces, tendrá que ver con la compleja y conflictiva red de relaciones de fuerzas, cuyos encuentros, luchas y soluciones tentativas constituyen las condiciones de posibilidad de una coyuntura política, es decir, los marcos de las dominaciones y las posibilidades de las revoluciones.

DE LAS LECTURAS CONTEMPORÁNEAS A LA GRAMSCIANA

No cabe duda de que cada autor es y no es al mismo tiempo, aunque en diferente sentido. Es decir, "deviene" según el tamiz de las mediaciones traductoras por donde cada uno fluye en tiempo y espacio. Me refiero a que, a diferencia del ser humano histórico de carne y hueso que presuponemos al conocerlos, en tanto autores, ellos mismos se terminan de "construir" como tales —una y otra vez— al momento que el lectorreceptor vuelca o despliega su cognición social para co-elaborar el mensaje intencionado, legado y matizado socialmente por un sinnúmero de intermediaciones culturales. Tal vez por esta razón, en cuanto a Maquiavelo, podemos y debemos considerar lo siguiente:

Hay maquiavelismo y maquiavelismo: hay verdadero maquiavelismo y maquiavelismo falso. Existe un maquiavelismo que es de Maquiavelo y uno que a veces es de los discípulos, más a menudo de los enemigos de Maquiavelo; son ya dos, hasta tres maquiavelismos, el de Maquiavelo, de los maquiavelistas y aquel de los antimaquiavelistas, pero ahí va uno cuarto: aquel de los que no han leído ni una línea de Maquiavelo y que se sirven equivocadamente de los verbos, sustantivos y adjetivos derivados de su nombre. Maquiavelo, sin embargo, no debería ser considerado responsable de lo que después de él, quienquiera que sea, se complace en hacerlo decir (Q. 4, 8). (7)

En esta larga nota de Gramsci inspirada en Charles Benoist, se nos advierten importantes puntos a considerar. Primero, un asunto de interpretación. Es decir, no sólo se nos habla de la importancia de leer a Maquiavelo mismo, sino finalmente, de cuestionar qué Maquiavelo leemos, desde qué autores, desde qué lugares y frente a cuáles problemas. Ciertamente, en esta relectura de Maquiavelo, tal como en la de Gramsci, partiendo también de la idea de una recepción productiva y no meramente repetitiva, (8) habría que evitar, sin embargo, el peligro del anacronismo. Se trata, en cambio, de un esfuerzo por

estar lúcido de los condicionamientos desde donde —y a través de los cuales— se lee, así como se re-produce al Maquiavelo de Gramsci, o sea, desde donde se lo re-corta y se le re-crea, pero

sin dejar de tomar en cuenta determinados criterios propios de su pensamiento y su circunstancia.

De cualquier manera, en un esfuerzo de clasificación breve de las lecturas de Maquiavelo, encontramos que las hay conservadoras o desde el poder, aunque también conservadoras al estilo antimaquiavélico y otras de tipo revolucionario y popular. Me concentraré en estas últimas, pues es en donde se encuentran el propio Gramsci y Maquiavelo. Atendiendo la lectura filológica y leyendo a Maquiavelo en su contexto histórico, Sebastián Torres afirma que: “Maquiavelo forma parte de la larga tradición del republicanismo cívico, cuyo aporte fundamental para su recepción moderna posterior es haber desnaturalizado sus fundamentos metafísicos y haber introducido la historia, las pasiones y, sobre todo, las relaciones de dominación, como puntos centrales de la reflexión política cuya meta final ha sido, y es, la libertad”. (9)

Gracias a ello, podemos ya comenzar a entrever el valor, significado, diferencia y novedad del pensamiento de Maquiavelo respecto de la tradición racionalista, soberana, clásica, medieval y contractualista. A Maquiavelo le interesa pensar a la luz de singulares problemas políticos y en ausencia de garantías trascendentales. De hecho, en palabras de Piñón Gaytán, le interesa ir, como a “Aristóteles o como después lo hará Husserl, hacia las cosas mismas (Tó pragma adoposein autois)”. (10) Es decir, no le interesa imaginar las cosas, sino que se dirige hacia la verdad efectiva de las mismas. Síntoma de esto, como comenta Piñón Gaytán, es la carta que Maquiavelo envía a su amigo Ricciardo Becchi el 9 de marzo de 1498, (11) en donde se refiere al monje Savonarola desde un punto de vista político-real.

Al contrario, para Maquiavelo, se hace necesaria la fuerza, más aún, en las circunstancias de la Florencia de la época. De ahí que Maquiavelo hable, incluso, tanto de la necesidad de las armas como de las buenas leyes. (12) De esta manera, como agrega Piñón Gaytán, Maquiavelo no está negando toda moral, sino que acude a una diferente. (13) Una moral que no será clásica ni universalista (Franzé) ni cristiana, sino inmanente, sin trascendencias ni dios.

Por otra parte, para Esposito, (14) Maquiavelo no fue un hombre de ciencia al

estilo de alguien posterior al florentino, como Hobbes, sino que, al contrario, es ajeno al esfuerzo de metodologización de la teoría política moderna y su habitus de escritura y reflexión. De hecho, para Gramsci, Maquiavelo procede por aforismos (C. 5, 127); y lejos de pretender un proceder exclusivamente racional, el secretario florentino es un hombre de pasiones poderosas, incluso, hasta desplegar cierta locura creativa que se

deja entrever en la novedad y agudeza de sus escritos. (15) Lingüísticamente, el mismo Príncipe está atravesado, asimismo, de metáforas y digresiones, formas de escritura ajenas al tratamiento científico y lógico de las cosas.

Ahora bien, Luis Villoro, en El poder y el valor, (16) nos habla de un Maquiavelo paradójico: lejos —otra vez— de aquel que ciertos manuales lo presentan como un pensamiento sin ningún horizonte ético, puesto que, en los escritos del florentino, el discurso explicativo y justificativo se entrecruzan. No obstante, gracias a ello —o solamente por eso—, se puede hablar de una ética política en Maquiavelo y no de un mero discurso cientificista descriptivo o explicativo.

Así, pues, podría pasar revista a las múltiples lecturas que ha suscitado Maquiavelo. Desde aquéllas de desprecio y desde un punto de vista religioso (17) (por considerar a Maquiavelo un hombre que aconseja la crueldad y el uso de la religión como medio), hasta la lectura marxista y popular de Gramsci; aunque sin olvidar la conservadora o tradicional de un Leo Strauss, por ejemplo. (18) Al leer a Maquiavelo, importantes filósofos como Spinoza, Fichte o el mismo Hegel lo han considerado imprescindible y agudo. Según Spinoza: “El agudísimo Maquiavelo quien ha explicado ampliamente de qué medios debe servirse un príncipe arrastrado de la sola sed de dominio, para fundar o conservar un Estado (imperio); a qué fin no aparece bien claro”. (19) Para Hegel, por ejemplo, Maquiavelo no es el teórico de la tiranía como se le suele acusar, sino de la libertad, pues a pesar de los medios con los cuales se hace posible la unidad italiana, éstos hay que entenderlos desde un contexto singular. Sin embargo, a decir de Morfino, Hegel, a diferencia del propio Maquiavelo, “anula la contingencia del conflicto que está en el centro de la teoría política maquiaveliana”. (20) Por su parte, como comenta Dora Kanoussi, “Fichte decía que Maquiavelo es combatido por los enemigos y no comprendido por aquellos que lo defienden”. (21) Contemporáneamente, para la Italian Theory, (22) Maquiavelo es uno de los referentes principales. No es casualidad que esa particularidad de la filosofía italiana por pensar la realidad efectiva y la vida en

movimiento sea una característica, asimismo, tanto de Maquiavelo como de Gramsci, así como, claro está, del Maquiavelo de Gramsci. De hecho, para Roberto Esposito, Maquiavelo es el pensador impolítico por excelencia; o, mejor dicho, diabólico. Es decir, de ruptura, dado que, además de ser ajeno a los esfuerzos de neutralización del conflicto y metodologización de la modernidad canónica, se interesa por lo irrepresentable: la vida y el conflicto. Quizá por lo anterior, a decir de Althusser, la mala fama que adquirió Maquiavelo se debe, en gran parte, a los jesuitas, pues llegaron a declarar que “el Príncipe ha sido escrito con el dedo del diablo”. (23)

Como se podrá intuir hasta aquí, podemos dar cuenta de que hablar de Maquiavelo es hacerlo de un pensador disruptivo, o sea, un pensador del conflicto permanente, desbordante y, hasta cierto punto, irrepresentable para el canon tradicional.

Habría que agregar que los conceptos a través de los cuales piensa Maquiavelo están edificados desde una perspectiva y un deseo particular: el deseo popular de no ser dominados. Al respecto, para Claude Lefort, Maquiavelo no sólo es el pensador de lo político instituyente de lo social, sino, además, del conflicto agónico. (24) Conflicto que atraviesa la figura de la República o del Gobierno mixto. No obstante, cabe aclarar que, en Maquiavelo, no se trata de la República del centro, sino de una que se encuentra desequilibrada hacia el polo popular. Recordemos que, en Lefort, no hay un fundamento positivo de lo social y, si lo hay, es tentativo; es decir, a posteriori del conflicto, pero sin que el conflicto desaparezca. Quizá no sea, propiamente, un fundamento en sí, como lo explica la lectura que de Lefort realiza Oliver Marchart, pues el fundamento está presente, pero como ausencia —no en plenitud ni de manera óntica. No sería aventurado decir que el hecho de que Lefort sea considerado por Marchart como un pensador del posfundamento, se lo debe, en mucho, a su acercamiento a Maquiavelo. (25) En Lefort, el conflicto, como en Maquiavelo también, es una suerte de condición de imposibilidad de la totalidad cerrada. De ahí la relación estrecha que establece Lefort entre conflicto y democracia, ya que el conflicto es condición de posibilidad de la sociedad democrática y condición de imposibilidad de la totalitaria —por supuesto que no cualquier conflicto. (26)

Posterior al acontecimiento democrático —según Lefort— materializado en la Revolución francesa de 1789 y la decapitación de Luis XVI, no puede haber fundamentos fuertes, perennes ni ocupantes del poder de manera permanente, porque lo que hay que reconocer es que, en la base de todo esto, lo que pervive

es conflicto. Dicho en otras palabras, es la imposibilidad de la resolución final lo que permite éste. (27) De hecho, el conflicto “es necesario para que la sociedad se instituya. Y es una de las principales fuentes de cohesión social (pues) sólo a través del conflicto los individuos y los grupos se sitúan dentro de un mundo común”. (28) En Lefort y su lectura de Maquiavelo, se trata no solamente de la dimensión óntica del conflicto, sino, sobre todo, ontológica y constitutiva de lo social. De ahí que, como nos lo dice Marchart: “Para Lefort —y ésta no es todavía una afirmación original—, Maquiavelo es, de hecho, el inventor del pensamiento político propiamente dicho”. (29) Para justificar dicha paternidad otorgada a Maquiavelo, la cita a la que recurre Lefort es la del conflicto entre humores y que extrae del capítulo nueve del Príncipe: “Porque en cada ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y nace de esto, que el pueblo desea no ser comandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean comandar y oprimir al pueblo; y de estos dos aspectos diversos nace en la ciudad uno de estos tres efectos, o principado o libertad o licencia”. (30)

Es a partir de este conflicto entre humores, que Lefort identifica una condición de posibilidad —ontológica— de lo social, así como de la manifestación óntica de los conflictos. Un conflicto, dígase de paso, irresoluble, puesto que siempre permanece o excede toda representación.

Por otra parte, otra interpretación que, sin duda, ha complejizado las lecturas tradicionales de Maquiavelo es la del último Althusser. Dicho filósofo se dedica a estudiar a Maquiavelo en su última etapa productiva. Cabe destacar que le provoca tal impresión que se convierte en uno de sus autores principales; incluso, en el más importante para el despliegue de su propuesta de un materialismo aleatorio o del encuentro según el cual existe una prioridad del encuentro contingente sobre la forma también siempre contingente. De ahí, ya no sólo el carácter agónico de Maquiavelo, sino trágico. Para Althusser, Maquiavelo es el pensador de la novedad, la coyuntura y el vacío, como se lee en la siguiente cita:

Creo que no es aventurado decir que Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura o el primer pensador que ha conscientemente pensado el concepto de coyuntura, sino hecho del concepto de coyuntura el objeto de una reflexión abstracta y sistemática, al menos constantemente, de manera insistente y extremamente profunda ha pensado en la coyuntura, es decir, en el concepto de

un caso singular aleatorio. (31)

Resuenan en esta cita los ecos de un Spinoza, Lucrecio, Giordano Bruno, incluso, de Epicuro; (32) es decir, de los encuentros y desencuentros fugaces que potencian o despotencian la vida de la ética de Spinoza, o bien, la lluvia de átomos que se cruzan por desviación —clinamen— en Epicuro, configurando, en ese choque posterior, nuevos mundos: choque que puede ser provocado por la virtú del político.

Ya respecto de otro grande como Lucrecio, Vittorio Morfino nos dice que “como se puede notar, Maquiavelo ha sido un lector de Lucrecio, [pues] en la juventud ha copiado para si el libro De rerum natura”. (33) Como nos lo recuerda Vittorio Morfino: “En esta perspectiva me parece que se pueden individuar en la obra de Lucrecio tres elementos fundamentales: un riguroso determinismo, la teoría de la contingencia de cada forma, [y] una alusión a una teoría de la temporalidad plural”. (34) Entre los múltiples tiempos, se pueden identificar tentativamente dos: el de la dominación o la repetición y el de los que desean no ser dominados, o de la novedad. Para resolver la aparente contradicción que parece haber en Maquiavelo entre la tesis de la eternidad del mundo y la permanente transformación, Morfino nos recuerda que:

La afirmación de la existencia de pactos de la naturaleza parece fundar una especie de determinismo en el cual está garantizada la permanencia de las formas: el ciclo de las estaciones, la reproducción de las especies vivientes parece anular cada forma de contingencia. El devenir es canalizado sobre las vías de una necesidad que no admite ninguna infracción. Sin embargo, no es así: esta regularidad, este permanecer cíclico no es el primum, sino que es el efecto, fundado sobre el abismo de aquello que Jankélévitch definiría propiamente una policromía sin armonía. (35)

Pues bien, retomando la lectura de Althusser, se podría decir que lo que le resulta interesante de Maquiavelo es que piensa la formación necesaria de un Estado durable en una Italia dividida y peligrosa. (36) El problema es que piensa en dicha formación cuando no hay condiciones para hacer factible esa forma estatal.

Lo que hay es un semivacío de condiciones para tal formación. De ahí, la llamada soledad de Maquiavelo (Althusser), pues no sólo piensa en la necesidad de algo para lo cual no existen condiciones, sino que, además, señala —con crudeza— lo que es y abandona también las tradicionales preocupaciones del pensamiento clásico: recordemos que Maquiavelo va "dietro alla veritá effettuale della cosa" y no le interesa "una rappresentazione immaginaria della política". (37)

Dado ese realismo crudo, ateológico e impuesto por la necesidad histórica, el escándalo que provoca Maquiavelo llega hasta nosotros, puesto que menciona las cosas como suceden, aunque con el fin de formar un Estado que permita la vida en comunidad y de la comunidad. Desde este punto de vista, a diferencia de Hobbes, en Maquiavelo se trata de la formación de una república popular en donde no se neutraliza el conflicto, sino se lo reconoce y despliega (Frosini). Por lo que "es como si hubiera, en el pensamiento de Maquiavelo, algo que escapa a las buenas reglas de la convención" (38) para formar una Italia en donde la vida no esté constantemente en entredicho.

Gracias a Maquiavelo, Althusser, compartiendo la misma idea de Gramsci, habla de la construcción de una subjetividad o configuración política (39) que, como subraya el francés, es un producto resultante de una serie de encuentros. El mismo Damián López, citando a François Matheron quien —a su vez— reflexiona sobre Althusser, nos dice: "En este sentido, una ruptura supone el surgimiento de algo que no es presupuesto por nada […]: ese algo sólo puede ser pensado como el encuentro de elementos heterogéneos que no estaban destinados a encontrarse". (40)

Hasta ahora, como primera conclusión, podemos afirmar que lo que se observa es un Maquiavelo mucho más complicado y complejo que

el tradicional. Maquiavelo ya no es sólo el simple fundador de una supuesta ciencia de la política ni el simple consejero de príncipes, o bien, el escandaloso astuto que celebra la utilización del mal. Encontramos en Maquiavelo, por el contrario, un profundo pensador de la realidad efectiva, de la práctica política, pero con la necesidad de señalar la urgencia de construir algo mínimamente permanente —el Estado—, pues de ello depende la vida de la comunidad. Para que dicho Estado tenga sentido y permanezca de alguna manera y a pesar del devenir histórico, es necesario que no desaparezca el conflicto y que, además, sea de carácter popular. Más aún, es necesario que la acción política que lo

forma y mantiene se la entienda desde una ética realista y no desde la moral cristiana. Así, pues, no hay duda de que su pensamiento es escandaloso para cierta moral cristiana. De ahí que pueda afirmar que Maquiavelo es diabólico no sólo por disruptivo, sino porque pareciera escapar de cualquier intento de clasificación ramplona, ya que piensa —crudamente— la condición humana y desde una circunstancia tan desfavorable como mortal. Aunado a ello, Maquiavelo es subversivo, porque desnuda el poder y lo muestra tal cual es, y porque pareciera tocar lo real angustiante mostrándonoslo en su devenir y en su contingencia.

Ahora bien, siguiendo la lectura althusseriana, lo que se forma —o la forma política— no es un origen en sí o algo ya dado, sino resultado de múltiples encuentros aleatorios, aunque no son absolutamente azarosos, ya que hay alguna afinidad. (41) Visto así, se nos hereda un Maquiavelo agónico y de la contingencia que, como los abismos, ocasiona vértigo, aunque también esperanza, porque nos estaría diciendo que todo orden no es más que producto del conflicto entre esfuerzos y encuentros que pudieron no ser o que están siendo, o bien, que podrían ser frente a la fortuna no absolutamente incontrolable.

En suma, no hay nada escrito de una vez y para siempre; lo cual no significa, por otra parte, que no existan tendencias históricas (Gramsci) o sedimentaciones discursivas (Laclau) que fijen, de alguna manera, el devenir histórico y político. Cabe destacar que quien, a decir de Althusser, ha sabido comprender todo el filo subversivo de Maquiavelo y su sentido popular (42) es Gramsci, precisamente; a quien Maquiavelo le habla para que piense en el futuro, es decir, en la necesidad de un encuentro hegemónico entre el norte y el sur popular. De manera que “El Príncipe moderno” de Gramsci será un partido u organización y no ya un líder. Sin embargo, también será un mito, como el de Sorel, aunque, a decir del comunista italiano, sin ser irracional. Es decir, será, por el contrario, un mito unificante y movilizador. No obstante, el Maquiavelo de Gramsci estará en diálogo con Marx; gracias a lo cual, entre otras cosas, le será permitido a Gramsci pensar la condición humana sin esencialismos, sino, más bien, como el producto de una serie de relaciones de fuerzas. (43) Sin duda, existe una singularidad y potencia estratégica en la lectura que Gramsci hace de Maquiavelo. Recordemos que es desde la cárcel de una Italia fascista desde donde Gramsci lee a Maquiavelo, así como de frente a la lectura elitista que hace Croce del florentino. (44) Y es desde la cárcel, asimismo, desde donde Gramsci reivindica el carácter nacional-popular de su proyecto, (45) subrayando el asunto

de la fundación del Estado moderno y las relaciones de fuerzas, pero también pensando la particularidad de la ética en Maquiavelo. (46)

Es claro que, para Gramsci, el florentino se hace pueblo y siente popularmente. (47) En este sentido, el Maquiavelo de Gramsci también será escandaloso, aunque más escandalosa será la reivindicación gramsciana de éste, dado que significará un cuestionamiento de las élites y el pensamiento aristocrático que también está en la base de todo fascismo. Gracias a la lectura gramsciana de Maquiavelo, pues, se reivindica la política popular que depende de la irrupción de las masas en la política. (48) Ése es el punto de vista de Gramsci y el que nos recuerda que también es de Maquiavelo.

El Maquiavelo de Gramsci, que escribe para los que no saben y que se inscribirá en su proyecto revolucionario, posibilita pensar al pueblo organizado como desbordando las presas del orden político elitista. De manera que Gramsci se permitirá hacer de Maquiavelo un aliado en la lucha emancipatoria y un elemento promotor de la movilización popular, al articular tanto la gran política —también de cuño maquiaveliano— como el elemento popular y el reconocimiento de la importancia de las pasiones en política. Cabe destacar que, según Gramsci (C. 13, 1), dicho elemento provocador de la movilización se encuentra como ejemplo al final del Príncipe, puesto que —en ese momento—, Maquiavelo, quien en todo el libro se había conducido con rigor lógico, se hace pueblo a través de un grito apasionado, al grado de escenificar la autorreflexión del propio pueblo y haciendo del Príncipe un tratado vivo. (49) Es en este gesto de popularización de la política en donde identificaré el gesto democrático disruptor de toda configuración teórico-práctica de la élite.

El problema al que me enfrentaré es que quizá toda configuración implica algún grado de contención o mínima jerarquización. Y, si bien cierta configuración puede justificarse como necesaria, siempre habrá algo que la exceda y con el potencial de cortocircuitarla. En ese mismo sentido, en Maquiavelo —como en Gramsci— hay algo que siempre excede a todo orden configurador; y esto es el conflicto por lo común que permanece.

Lo interesante de la lectura gramsciana de Maquiavelo será, asimismo, que, al hacer irrumpir al pueblo en la política, como nos lo dice Frosini, liquidará "potencialmente su propia condición de subalternidad". (50) Una liquidación potencial o embrionaria que es índice de que ya se comienza a llevar a cabo revolución en tanto construcción de autonomía. Una autonomía que, también

pensándose, comienza ya a realizarse a un nivel epistemológico, lo que permite condicionar la práctica política revolucionaria. (51) Esa necesaria —pero diferente— configuración consensual que da una tregua (Franzé) a la conflictividad —aunque la mantiene— es la necesidad, en Maquiavelo, de un orden nuevo.

Ahora bien, relacionando este orden nuevo con el concepto de relaciones de fuerzas, desde el pensamiento de Gramsci-Maquiavelo, se tratará de pensar en los agentes que intervienen en la coyuntura para modificar la manera en la cual se relacionan sus elementos. En palabras de Peter D. Thomas, refiriéndose a Maquiavelo: “Más bien, él había puesto la ‘concreta acción del hombre’ en la efectividad o en la realidad actual […] él fue un partisano […] el cual quería crear una nueva relación de fuerzas”. (52) Y, agrega más adelante: “En Maquiavelo, Gramsci encuentra la figura del político como un nuevo tipo de intelectual el cual conoce la coyuntura sobre la base de determinadas condiciones necesarias a partir de las cuales intervenir, activamente y efectivamente”. (53)

De esta manera, no solamente es necesario pensar la coyuntura como una conjunción o encuentro de relaciones de fuerzas a desactivar, modificar o crear según la perspectiva, sino que, además, es necesario analizar la coyuntura para identificar la debilidad o fortaleza del enemigo con el objetivo de actuar estratégicamente. Si una de las condiciones del movimiento revolucionario es, desde el punto de vista epistemológico, la inmanencia o la unidad entre pueblo e intelectuales manifestadas en el filósofo democrático, conviene ahora reflexionar acerca del pensamiento democrático de la lectura gramsciana de Maquiavelo.

LA LECTURA DEMOCRÁTICA DE MAQUIAVELO

Para hablar de Maquiavelo en Gramsci, generalmente se apela al Cuaderno 13. Sin embargo, como nos lo dice Dora Kanoussi, Gramsci ya hablaba de Maquiavelo desde mucho antes. Se sabe de ello gracias a una carta enviada a su cuñada Tania, fechada el 27 de diciembre de 1926, en la cual Gramsci le solicita un libro sobre Maquiavelo —el de Ercole—; así como gracias a otra epístola, casi un año después y fechada el 14 de noviembre de 1927, cuando pide a Tania una antología de Maquiavelo —de Prezzolini—. (54) En esta última carta, Gramsci se lamenta por aquellos quienes sólo se han dedicado a la crítica moralista de Maquiavelo y, por lo mismo, han descuidado así múltiples puntos centrales de su pensamiento, como por ejemplo, el hecho de ser un "teórico de los Estados Nacionales". (55)

En mi interpretación, Gramsci hace una lectura democrática y revolucionaria de Maquiavelo, (56) además de llevar a cabo, como ya se ha comentado, un acercamiento "entre maquiavelismo y marxismo". (57) Para Gramsci, Maquiavelo escribe para los que no saben, es decir, para el pueblo. (58) De manera que, desde esta perspectiva, el florentino es el "teórico de la práctica política". (59) En palabras de Dora Kanoussi, lo que Gramsci busca es historizar a Maquiavelo y rechazar así el conservadurismo crociano que veía en Maquiavelo a un mero teórico de la técnica política y separaba así política y ética. Como nos lo dice Fontana: "Para Croce, Maquiavelo teoriza una forma de conocimiento político que comprende la política como puro poder y técnica, un conocimiento que se reduce a sí mismo a la elaboración de medios e instrumentos con los cuales el poder podría obtenerse y mantenerse". (60)

A partir de ese conflicto representado en la figura de Croce y su conservadora interpretación de Maquiavelo, Gramsci, por su parte, ejercerá una interpretación democrática del mismo, para lo cual tendrá que identificar los presupuestos de dicha lectura conservadora, para, posteriormente, desmontarlos y pensar desde otros. Como afirma Benedetto Fontana, no sólo es urgente realizar una interpretación de la relación Gramsci-Maquiavelo contextualizándolos, (61) sino, además, subrayar cómo el nexo teoría-práctica, que desarrolla Gramsci en

diálogo con Maquiavelo (C. 5, 127), es ininteligible desde el punto de vista de un pensamiento con pretensiones de pureza. Dicho nexo teoría-práctica, el cual se despliega desde la transformación de la realidad efectiva, es extendido por Gramsci hacia el asunto de la relación ética-política, al igual que la relación entre los intelectuales y los simples. De esta forma, Gramsci desmonta el pensamiento no solamente puro, sino aristocrático, al unir el pensar y el sentir; ya que, por el contrario, para Croce el pensar estaba destinado sólo a los intelectuales puros y el sentir a la masa.

Por su parte, Fontana nos señala un problema respecto de la lectura de Croce; y es que, al reducir la política a mera técnica —como lo hace leyendo a Maquiavelo—, reduce la política a particularidad. De tal forma que la universalidad es sólo para el pensamiento puro de unos cuantos intelectuales:

Pero si esta universalidad puede ser lograda solamente a través de la preservación de la pureza del pensamiento, entonces esto equivale a decir que la abrumadora mayoría de la gente está condenada a la esfera de lo particular, sujeta al choque y competencia de la necesidad económica y utilitaria, mientras unos cuántos elegidos —aquellos grupos definidos por la alta cultura y quienes gobiernan, Croce los llama “aristo-democracia” — han de entrar a la esfera de lo universal y la libertad. (62)

A partir de lo anterior, no sería erróneo calificar a Croce como el representante de la época de un pensamiento con pretensiones de pureza racional y desde un supuesto lugar privilegiado que contiene una serie de consecuencias considerables en términos políticos. De esta manera, la lectura que Croce realiza de Maquiavelo es ejemplar. En otras palabras, al identificar Croce a Maquiavelo como un pensador de lo instrumental, es decir, que únicamente piensa en la autonomía de la política como un asunto meramente técnico —o sea, que separa política y ética—, posibilita ubicar la universalidad pura del pensamiento en la alta cultura y la particularidad o la lucha de intereses en la masa; a través de lo cual elabora, pues, una drástica división entre el mundo de la “alta cultura” y el mundo de las “masas”. Croce es así un pensador que se distingue de las masas, dado un espacio que le impide cualquier tipo de contaminación con la particularidad de la masa. Podría decirse que Croce se erige en sujeto y concibe

a la masa como objeto. De esta forma, es posible demostrar que, tanto en Croce como en el pensamiento elitista, no hay conciencia de los supuestos hermenéuticos ni de su lugar de enunciación. En palabras de Dora Kanoussi: “En realidad, esta separación crociana se basa sobre su filosofía del espíritu que distingue entre el plano de las categorías invariables, no históricas y el conocimiento histórico”. (63)

Es, pues, Croce, el representante de la filosofía meramente especulativa, quien, identificándola con una clase, posibilita políticas de pasivización, es decir, conservadoras (Kanoussi). Se trata de un pensamiento que se pretende puro, limpio, incontaminado y superior, en tanto no tiene que ver con las vicisitudes históricas, la contingencia de los fenómenos ni las pasiones humanas. Es un pensamiento meramente racional. La pregunta política que se deriva de todo ello sería: ¿a quién legitima el pensamiento puro?

Podríamos responder que se trata de un pensamiento que, dado que aparentemente no toma parte —puesto que desea ser incontaminado—, legitima la reproducción de relaciones de determinado sistema; lo que en realidad demostraría que, de manera inadvertida, finalmente sí toma parte.

El pensamiento puro tiene —además— características que, para Gramsci, resultarán no solamente ingenuas, sino también elitistas. Elitistas, dado que, desde los supuestos de dicho pensamiento “puro”, se afirma que no cualquiera tiene esa capacidad de elevarse a la universalidad, por lo cual, además, las élites no pueden entremezclarse con las pasiones de las masas, las cuales están reducidas a mera “irracionalidad” y “particularidad”. Así, si en el Maquiavelo de Croce se despliega una lectura elitista, en el de Gramsci encontramos una lectura lúcida y consciente de su lugar de enunciación: desde lo popular. En palabras de Gramsci y desde el Cuaderno 13 § 1:

En todo el libro, Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado, y el tratamiento se conduce con rigor lógico, con desapego científico: en las conclusiones, Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con un pueblo “genéricamente” entendido, sino con el pueblo al que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del que él se vuelve y se siente conciencia y expresión, se siente idéntico: parece que todo el trabajo “lógico” no es más que una autorreflexión

del pueblo, un razonamiento interno, que se hace en la conciencia popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado, inmediato. (64)

No solamente —nos dirá Gramsci— Maquiavelo escribe para el pueblo, sino que, además, como condición de posibilidad epistemológica, une a intelectuales y al pueblo. En otras palabras, vincula teoría y práctica, y, posteriormente, ética y política. Maquiavelo se hace pueblo, se confunde con el pueblo y, al final, el Príncipe, como manifiesto, no es sino una autorreflexión del pueblo mismo. Por ello, ese momento de la fuerza que es el Príncipe se trata de un Príncipe popular destinado a desplazarse al momento de la hegemonía o durabilidad republicana.

Es importante recordar que, como apuntó Althusser, Maquiavelo escribe para el pueblo al desnudar lo que hace la élite; es decir, al señalar la crudeza con la que se hace política hablando de los medios escandalosos a los que hay que recurrir cuando la fortuna no parece estar de nuestro lado. En este sentido, Althusser se pregunta ¿para qué Maquiavelo escribiría eso? ¿Para personas que ya saben lo que se hace o lo que se debe hacer como las personas de la élite o de poder?

Sin duda alguna, si Maquiavelo describe la crudeza del “arte político” es, justamente, para quienes no saben que necesitan saber y requieren autoeducarse para devenir Estado gracias al Príncipe; y, finalmente, para saber gobernarlo de la mejor manera. A Maquiavelo, muy coyunturalmente hablando, le interesan las cuestiones de la gran política de transformación, en contra de toda tiranía y desde un encuadre no binario, sino lleno de matices. En palabras del propio Gramsci y en el Cuaderno 13 § 5:

Maquiavelo examina especialmente cuestiones de gran política: creación de nuevos Estados, conservación y defensa de estructuras orgánicas en conjunto; cuestiones de dictadura y hegemonía en gran escala, o sea en toda el área estatal. Russo, en los Prolegomini, hace del Príncipe el tratado de la dictadura (momento de la autoridad y del individuo) y de los Discorsi el de la hegemonía (momento de lo universal y de la libertad) […] Así es justa la observación de que no hay oposición de principio entre principado y república, sino que se trata más bien de la hipóstasis de los dos momentos de autoridad y universalidad. (65)

Para Gramsci, no hay separación entre esos dos momentos, los cuales nos hablan no sólo de la concepción compleja de la política por parte de Gramsci —fuerza más consenso—, sino, además, de la doble labor política que pasa por momentos de movilización y por cierto involucramiento en los aparatos de hegemonía para pasar también a un momento igualmente constructivo.

En resumen, y una vez más, para Gramsci, y de frente a la polémica contra Croce y su ingenuo elitismo, no hay separación entre teoría y política, entre ética y política, ni mucho menos entre intelectuales y simples; pues el conocimiento se produce en, desde y a través de la práctica, es decir, en la realidad efectiva, en las cosas y no en la imaginación de ellas. Dicho en otras palabras, de lo que se trata es, pues, de la inmanencia pensamiento-realidad como terrestrità assoluta del pensiero. (66) Como nos lo dice el mismo Fabio Frosini:

[…] la inmanencia se juega en los Cuadernos fundamentalmente en torno a tres acepciones –como uso inmanente de la razón (en el sentido kantiano), como inmanencia de sujeto y objeto (en el sentido neo-idealista) y como "terrenalidad absoluta" y crítica de cada ideologismo (en el sentido antimetafísico). Lo que considero haber mostrado es que las primeras dos acepciones son entendidas a la luz de la tercera, y a ésa subordinadas. (67)

Dicha terrenalidad absoluta del Maquiavelo gramsciano implica, asimismo, un pensamiento atravesado de relaciones de poder, así como ser producto y condición de ellas. Se trata de un pensamiento contaminado, inserto, no puro, tentativo y especialmente al alcance de los simples, puesto que son ellos el sujeto o agencia de la emancipación. No hay, pues, vanguardismos verticales, sino, en dado caso, filósofos democráticos y conscientemente insertos y partisanos, o sea, lúcidos de su lugar de enunciación. Dicho en otras palabras, no hay más que pensamiento desde la realidad histórica, de frente a ella, desde ella y atravesado por ella.

Ahora bien, si la democracia es ese movimiento constante que critica toda configuración jerárquica y oligárquica —como en Rancière—, y que llega una y otra vez para recordar la contingencia de determinada configuración (y para, en palabras también de Rancière, recordarnos la igualdad de cualquiera con

cualquiera, lo que genera odio, tensión y escándalo), entonces la propuesta democrática de Gramsci es evidenciada mediante el nexo entre intelectuales y simples, la cual es, asimismo, un escándalo al generar odio en las pretensiones de una postura pura, superior, incontaminada y privilegiada. Desde ese punto de vista, la lectura gramsciana nos presenta a un Maquiavelo desbordante y enloquecedor para los dispositivos de normalización, el cual, además y desde la terrenalidad absoluta, nos recuerda que no hay dioses, purezas, superioridades ni garantías trascendentes que nos permitan sustraernos de la conflictividad, sino —por el contrario— pensamiento inserto, conflictivo, contaminado, democrático y, quizá por ello, trágico también, dado que no hay un puerto de llegada absoluto.

De ahora en adelante, cada vez que se hable de Maquiavelo como el padre de la ciencia política, habría que preguntarse ¿de qué ciencia política estamos hablando? Si Maquiavelo no es el padre de esa ciencia política de corte crociano que estudia la política como un objeto autónomo, separado de la ética y desde el supremo punto de vista del "científico frío y desapasionado" (o sea, "neutral" y desde un lugar incontaminado —como si se tratara de un significante trascendental), entonces, ¿de qué ciencia política se habla? Si Maquiavelo es pueblo, es pasión, es inmanente, pero también es ético, partisano, contaminado y disruptivo, entonces la ciencia política cambia de horizonte.

A partir de Maquiavelo, no es posible derivar una ciencia política pensada desde la gubernamentalidad (o desde la élite, la cual busca modos de neutralizar —en el mejor de los casos— o desaparecer todo síntoma de conflictividad o derrame). Al contrario, pensar con Maquiavelo es hacerlo desde la perspectiva popular, es decir, de aquellos que no desean ser dominados. La ciencia política de Maquiavelo, si de "ciencia" se puede hablar aquí, sería, en dado caso, una reflexión y un estudio inmanente de la coyuntura, de sus relaciones de fuerzas, de la estructura política y los tiempos de la transformación. Se trataría, asimismo, de un análisis de las relaciones de fuerza para así transformarlas o incidir en su transformación, pero desde el pueblo —o desde la parte que no tiene parte, para hablar con Rancière. De esta manera, metodológicamente, Maquiavelo habla de un saber situado, inserto, contaminado y no puro, es decir, de un nodo más en el entramado de saberes atravesado por otros, aunque éste sea fundamentalmente popular y crítico de las relaciones de exclusión, explotación y desigualdad. Por último, pero no menos importante, diría que se trata también de un pensamiento ético en tanto que se inserta en un proyecto de transformación que permite garantizar cierta igualdad, libertad y autonomía.

Dado lo anterior, concluyo este apartado afirmando que el saber de la política resultante de este binomio Gramsci-Maquiavelo es un saber partisano, puesto que es crítico de lo que hay y toma parte por quienes no caben como seres humanos en la configuración de determinado orden social y con el fin de transformarlo. No es un saber frío y desapasionado, sino que, al contrario, siente, se apasiona y deviene popular para luego devenir Estado, aunque no cualquiera, sino uno nuevo, uno otro, el cual ni siquiera conocemos, pero que, al menos, sabemos que es aquel que garantiza las autonomías de los que ahora son sólo subalternos.

MAQUIAVELO Y EL CONFLICTO

Ya habíamos comentado con anterioridad cómo, para pensadores como Lefort, Maquiavelo es —en realidad— el padre no sólo de lo político en tanto conflicto, sino de lo agónico en tanto conflicto no mortal. De igual manera, gracias a Fabio Frosini, ya veíamos que, mientras la hegemonía o la revolución pasiva buscaban la neutralización del conflicto, la hegemonía expansiva o la revolución autonomista, por su parte, se caracterizaba por el despliegue del conflicto. (68) De esta manera, con Lefort, diría yo que la hegemonía expansiva o el despliegue del conflicto —no mortal— tendría que ver con el agonismo (Mouffe). Recordemos también que así define el propio Lefort su concepto de democracia; dado que lo que hay después de la revolución democrática es el lugar vacío del poder —o sea, que nadie lo ocupa para siempre—, o bien, la disolución de los marcadores de certeza —no hay verdades perennes. En realidad, lo que debería de reconocer el dispositivo democrático es la permanencia de cierto conflicto. De lo contrario, la pretensión de no reconocer la pluralidad, la diferencia y el conflicto estaría cercana a un dispositivo de tipo totalitario. Sabemos, gracias a autores como Javier Franzé o Enrique Serrano Gómez, (69) que, ya que el sentido del mundo no está dado de una vez y para siempre, y puesto que no hay esencia del ser humano, en realidad lo que hay es pluralidad conflictiva. Con Rancière, (70) además, sabemos —por ejemplo— que, ya que toda configuración social siempre daña la igualdad, siempre habrá, pues, motivos y necesidad del conflicto, aunado a la multiplicidad de marcos cognitivos, perceptivos y afectivos con los que nos enfrentamos a lo real. Me atrevería a afirmar, gramscianamente, lo siguiente: si lo que hay son relaciones de fuerzas asimétricas, en tensión y movimiento, entonces no hay totalidad cerrada y estática, sino permanencia del conflicto. Y, por el contrario, que el reconocimiento del conflicto es sano para el fortalecimiento de una comunidad que está lejos de su clausura total y sin conflicto.

Retomando nuevamente a Maquiavelo, como nos lo dice Frosini, no solamente gracias al conflicto se fortalece la comunidad, sino, de hecho, en Maquiavelo mismo, no hay contradicción entre orden y conflicto. Al respecto, Fronsini afirma: “Para iniciar a recorrer este camino, extraigamos de las referencias al

Príncipe y a los Discursos una segunda línea característica: en ambos casos estamos delante de una postura que no piensa el orden como antítesis del desorden, sino que instituye entre el orden y el desorden una relación orgánica, estrechísima, y antes al límite pone al orden como caso particular del desorden”. (71)

De manera que, agonísticamente en Maquiavelo, si hay algo que permanece o excede toda configuración —o, mejor dicho, que la atraviesa— es el conflicto. En palabras de Frosini: “El conflicto es irresoluble, permanece siempre abierto, y su constante apertura hace que la política no pueda proponerse como su neutralización, sino como su orientación”. (72) En mi interpretación, si Hobbes neutraliza el conflicto —a decir de Esposito— como lo hace la teoría política moderna tradicional (o la ciencia política tradicional o cualquier discurso desde la perspectiva de la élite en el poder), Maquiavelo, en cambio, recomendaría una configuración que orientara el conflicto; de manera que el punto u objetivo sea desplegar un conflicto que permita fortalecer la comunidad y posibilite su libertad y no su esclavitud. (73) Y es gracias a la República, como la piensa Maquiavelo, que es posible incitar la conflictividad y no neutralizarla.

A decir de Frosini, lo que se evidencia en Maquiavelo es una prioridad por el devenir de formas —pensemos en su contexto, es decir, lo que precede es el desorden y el orden es lo que emerge de manera tentativa y transitoria, pero siempre de manera entrecruzada con el conflicto. (74) Nos encontramos de nuevo ante el tema de las relaciones de fuerzas. Lo que hay, en primera instancia, es devenir, aleatoriedad, conflicto y desorden, mucho antes de la formación del Estado o de determinada configuración que, en dado caso y sea la forma que adquiera —de neutralización o como despliegue del conflicto—, siempre será transitoria.

Como ya hemos visto con anterioridad, el orden no es totalmente estable, ya que las relaciones de fuerzas que lo sostienen y le dan forma no son uniformes, sino que están en lucha y se mueven constantemente. El orden es transitorio también, porque, dado que las relaciones están vivas y en movimiento, puede, en cualquier momento, comenzar a cambiar o formar encuentros diversos, o bien, dar una fisonomía diversa al Estado. De ahí que sea mejor, para Maquiavelo —y para Gramsci—, aquella configuración —la republicana— que se sabe transitoria, histórica y abierta, pero que, además, reconoce la conflictividad al darle determinada forma no asfixiante, sino posibilitante u orientadora. Es obvio que una configuración así, en algún sentido, también puede tener grandes

peligros, dada su fragilidad; aunque es un hecho que, desde esta concepción, siempre permanece la tensión, el desacuerdo, la diferencia y el conflicto de la multitud. Como nos lo dice Frosini: “la multitud permanece delante de él en su irreducible complejidad (de hecho ‘pueblo’ no indica, en Maquiavelo, la colectividad de los súbditos, sino el conjunto de los grupos sociales)”. (75) En Maquiavelo, como también se mostró mediante la nota que Lefort extrae del Príncipe, existe una estrecha relación entre conflictividad constitutiva de lo social y el deseo. De igual manera, Frosini lo ve así en una interesante nota de los Discursos:

La causa es, porque la naturaleza ha creado a los hombres en un modo en el cual pueden desear cada cosa y no pueden conseguir cada cosa: de manera que siendo siempre mayor el deseo que la potencia de lo adquirido, resulta la tristeza de aquello que se posee, y la poca insatisfacción al respecto. De aquí nace el variar de su fortuna: porque deseando los hombres, tener más parte, y en parte temiendo de no perder lo adquirido, surge la enemistad y la guerra; de la cual nace la ruina de aquella provincia y la exaltación de aquella otra. (76)

Y, más adelante, nos dice Frosini que ese deseo excesivo pareciera ser tendencia de todo hombre; sin embargo, los resultados pueden ser diversos según las circunstancias, es decir, según las “relaciones de fuerza”. (77)

Quisiera subrayar el asunto de la “transitoriedad” (78) de la forma resultante de la lucha, la universalidad concreta del conflicto (79) y el esfuerzo por la creación de lo nuevo para el caso de Maquiavelo y Gramsci, es decir, del nuevo Estado o el orden nuevo. En cuanto al asunto de la transitoriedad de la forma —o de cierta forma—, si bien podrá ir estableciendo tendencias o sedimentaciones a través del tiempo, hay elementos que, no siendo tan estables, siempre excederán toda configuración. Para Gramsci, se trata de lograr la creación de un Estado que, como tal o como lo conocemos, vaya desapareciendo para dar paso a una nueva configuración —comunismo. Para él, se trataría de la construcción de una relación otra, o bien, de un orden otro; esto es, mucho más comunitario, sin tener que ver con el Estado de la dominación que conocemos y donde lo que predomine, en cambio, sea la hegemonía-democracia y no la dominación. Debemos agregar que, incluso, a esas nuevas configuraciones republicanas y

populares —para decirlo con Maquiavelo— siempre las excederá el conflicto. (80) De ahí que lo mejor que pueden hacer es desplegarlo, orientarlo y no neutralizarlo.

Sin embargo, si decimos que la historia está en movimiento y aunque se apele a ciertos elementos sedimentados, sabemos que no dejan de ser históricos también. Entonces, ¿será que la revolución es transitoria también? ¿Cómo entender, pues, la revolución? Y si, según Rancière y otros, todo Estado es oligárquico (81) —aunque pueda afirmar que hay de oligarquías a oligarquías—, ¿entonces la revolución se puede institucionalizar también o se la traiciona? Y en caso de que con Gramsci y su noción de hegemonía como consenso se responda que sí, ¿cómo sería dicha configuración?

De acuerdo con Fabio Frosini, la configuración consensual —hegemónica— en Gramsci también tiene sus límites, tiene sus excedentes como se lee en la siguiente nota:

Se pueden dar numerosas combinaciones posibles, pero no todas podrán ser consideradas "hegemónicas" […] Si esto es cierto, ¿dónde están entonces los límites de la hegemonía? Probablemente en el hecho de que, en cuanto se insertan sobre un equilibrio de fuerzas, que se desplaza a favor de una (o de un "bloque" guiado por una), la hegemonía reorganiza políticamente una red de desigualdad en nombre de un principio universal [esto] es para Gramsci la imposible ecuación entre la "universalidad ideal" que es la subversión y la movilización de masa en nombre de una reivindicación igualitaria universal —y la "universidad ficticia" — que es el sistema hegemónico regulado, en el cual la libertad y la emancipación pueden darse solo dentro de estables cuadros ideológicos de "normalidad". (82)

Una vez más, lo que hay son límites y, por ello, excedencia, puesto que no todas las lógicas en disputa pueden representarse plenamente, imponerse ni escenificarse. Por tanto, lo que hay o puede haber, desde la perspectiva de la lógica o lógicas configuradoras del orden sociopolítico, es cierta sedimentación, pero, sobre todo, excedencia de la conflictividad, daño a la igualdad (Rancière) o redes de desigualdad. Ahora bien, si es imposible totalizar la sociedad (Laclau),

¿cómo comprender ya no sólo la comunidad y el Estado, sino la propia revolución, si es que estamos siempre enredados en una multiplicidad de relaciones de fuerzas en lucha y movimiento? Y, finalmente, ¿qué ética resulta de todo esto?

¿ÉTICA Y POLÍTICA EN EL MAQUIAVELO DE GRAMSCI?

Si la ética es una profunda reflexión e interpretación de las morales concretas y particulares, desde ellas, con pretensiones de universalidad —no total— y en relación con aquello que es deseable, puedo afirmar que, en Gramsci y de la mano de Maquiavelo, hay una ética de la revolución. Para Gramsci es mucho más deseable la autonomía, la democracia y la comunidad que el totalitarismo, la dominación, la explotación o la subalternización. Es decir, es deseable ser autónomo y no subalterno. Es más, la autonomía en comunidad es la que mejor garantiza la vida tanto de la comunidad como de cada persona. Esta postura podría derivarse del reconocimiento del valor infinito de todo ser humano como condición de posibilidad, incluso, de todo discurso (Apel): condición que no queda respetada en situaciones de desigualdad. Es tan valiosa la no desigualdad que, incluso, vale la pena luchar —revolución— por ella. Además, la ética de Gramsci no es abstracta, sino concreta, ya que se inserta en las relaciones de fuerzas. Ahora bien, al ser una ética que está inserta en las relaciones de fuerzas, no puede ser fríamente coherente, pura e incontaminada. Por el contrario, tendrá que ser una ética racional de alguna manera, aunque inserta, contaminada y también sentiente.

Antes de concentrarme en Gramsci, me parece pertinente cuestionar ¿qué es ética política?, así como si ¿existe algo así como una ética política? La respuesta pronta es que sí existe, aunque de ambas preguntas me ocuparé a continuación.

De acuerdo con Luis Villoro, la ética política, para ser política, esto es, efectiva, concreta y operativa, debe contener tanto un discurso explicativo como justificativo; no obstante, además, deber ser colectiva o tener por objetivo a la comunidad, la cual posibilita la vida de las personas. (83) Por su parte, de acuerdo con Jordi Corominas, una ética política sería aquella que muestra algunas posibilidades en la decisión y la acción que permiten transformar las relaciones de poder en tanto dominación, para que, de alguna manera, se reduzcan sus efectos negativos, con lo que, además, se proyectan alternativas de humanización. (84)

Por otra parte, para Benjamín Arditi “la ética nos brinda modos de articulación

entre las representaciones de aquello por lo que luchamos y las razones que justifican por qué vale la pena hacerlo”. (85) Otra perspectiva es la foucaultiana, desde donde la ética tendría que ver con una práctica reflexiva que toma parte criticando, asumiendo o transgrediendo determinada norma y desde una singular coyuntura. (86)

De regreso a Gramsci, podemos reivindicar su ética política una vez más, pues él piensa en la colectividad frente a un orden que la imposibilita en tanto su autonomía y que la oprime en términos del no reconocimiento de su diversidad y conflictividad. Gramsci nos ofrece, igualmente, representaciones de aquello por lo que se lucha —autonomía, democracia, comunismo— y las razones de por qué vale la pena vivir comunitariamente y de manera autónoma. Empero, ¿qué pasa en el caso de Maquiavelo?, ¿hay ahí una ética?, ¿hay ética en un pensador que recomienda el uso de la maldad y violencia, y cuyo nombre, incluso, se ha convertido en un calificativo para indicar a alguien “malvado”?

Para Luis Villoro, en Maquiavelo se presenta una ética compleja, puesto que, en efecto, se despliega tanto un discurso explicativo-descriptivo como justificativo o ideal, discurso este último que se escenifica al final del Príncipe y en donde se muestra la precupación de éste por la necesidad de la unidad de Italia. Como escribe el propio Maquiavelo al final del Príncipe, citando a Petrarca, “virtù contro a furore prenderà l’arme, e fia el combatter corto; ché l’antico valore nell’italici cor non è ancor morto” (“virtud contra furor tomará las armas y el combate será corto; que el antiguo valor de los italianos no ha muerto”). (87) Es cierto que en Maquiavelo podrá no haber una ética cristiana o tradicional “universalista y monista” (Franzé), pero sí una ética política —con todo lo que ello implica— en términos de su concreción y complejidad. A pesar de que la tradición se ha encargado de descalificar a Maquiavelo al afirmar que no existe ética alguna en él o que, incluso, hay una antiética, muchos otros autores como Gramsci mismo —y, contemporáneamente, Benedetto Fontana o I. Berlin—, (88) afirman lo contrario. Quienes sostendrán su no ética —a decir de Javier Franzé— o su antiética serán autores como Croce, “Leo Strauss o Sabine”. (89)

Desde el punto de vista de la defensa de Maquiavelo, no hay que perder de vista su carácter antitiránico ni su preocupación por el bien colectivo de la Italia de su época. En este orden de ideas, de acuerdo con Fontana:

La fortuna maquiaveliana subraya la percepción relacional según la cual los seres humanos no han encontrado el mundo ya ordenado; el orden en el mundo es el producto de su propia actividad consciente ordenadora. Pero decir esto es como decir que Maquiavelo no está simplemente preocupado por "cómo viven los hombres". Crear un estable y durable orden político —o lo que Maquiavelo llama un vivere libero e civile— es, de hecho, estar preocupado por "cómo los hombres deberían vivir". (90)

Así, pues, Maquiavelo, pensando en la necesaria constitución de un Estado nuevo —pues la vida pende de ello— y en la también necesaria virtud contra la desbordante fortuna, no sólo nos dice que el mundo no se nos presenta ordenado, ya que éste es producto de la actividad intersubjetiva, sino, aún más: que aquello que se nos presenta —consideremos el contexto de Maquiavelo— es el peligro constante de perder la vida por el desorden o el caos. Maquiavelo no nos propone que nos dejemos arrobar por la fortuna, pues habla de la necesidad de una serie de artilugios, estrategias o conductas para fundar un Estado o controlar a la fortuna —o, al menos, intentarlo. No obstante, tampoco Maquiavelo estaría diciendo que es necesario un orden que suprima toda diferencia y conflictividad. Si lo que se busca es algo que permanezca, el Príncipe o la República tienen que relacionarse con el pueblo, aunque no actuando violentamente, pues esto lo(s) deslegitimaría y debilitaría. En dado caso, es preferible ser temido que amado, pero tampoco odiado. Se trata de actuar de acuerdo con una aguda y sensible consideración de circunstancias.

Sabemos —además— desde Gramsci, como ya comentamos más arriba, que Maquiavelo no está escribiendo para quienes ya saben, sino para quienes no saben, esto es: para el pueblo; o bien, para la parte sin parte (Rancière). De hecho, es Maquiavelo quien deviene pueblo comenzando a hablar, principalmente, desde el punto de vista de quienes no desean ser dominados. Por eso, no se trata de un régimen tiránico o hobbesiano que busque neutralizar la conflictividad, sino que, además de reconocerla y encauzarla desde el punto de vista popular, dicho régimen ha de procurar "buenos fundamentos"; ya en el propio Príncipe, en el capítulo XII, Maquiavelo nos dice: "Nosotros hemos dicho antes, cómo a un príncipe le es necesario tener buenos fundamentos, pues de otra manera convendría su ruina. Y los principales fundamentos (de que sean capaces) todos los estados, tanto nuevos, como viejos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas". (91)

Como podemos notar, se trata, nuevamente, de la polémica de Gramsci contra Croce y su versión de la antiética en Maquiavelo. A decir de B. Fontana, para Croce, “Maquiavelo teoriza una forma de conocimiento político que entiende la política como mero poder y técnica, un conocimiento que se reduce a sí mismo a la elaboración de medios e instrumentos con los cuales el poder podría ser alcanzado y mantenido”. (92) De esta manera, para Croce, no hay ética política, como mucho menos en Maquiavelo. A decir de Kanoussi: “En realidad esta separación crociana se basa sobre su filosofía del espíritu que distingue entre el plano de las categorías invariables, no históricas y el conocimiento histórico”. (93) Lo anterior implica, precisamente, lo contrario de la propuesta inmanente de Gramsci, de su lectura de Maquiavelo y su concepción de “relaciones de fuerzas”.

Si en algún momento Maquiavelo recomienda la utilización de la maldad, no la celebra; de hecho, la piensa como último recurso, siempre y cuando el fin sea el fortalecimiento de la comunidad. Hay que subrayarlo, de lo que se habla aquí es de ética política no cristiana tradicional. Es decir, intentamos reflexionar y evaluar, de alguna manera, la acción política en un horizonte no teológico y, por ello, sin garantes trascendentales. El mismo Althusser, en su estudio de 1962, afirmaba que no toda violencia es proscrita en Maquiavelo. La que es aceptada es la positiva, es decir, la constructiva y no la destructiva. (94) Incluso, para comprobar esta no celebración de la violencia destructiva, Althusser cita el siguiente pasaje de Maquiavelo: “No podríamos decir que sea una virtud matar a sus conciudadanos, traicionar a sus amigos, no tener fe alguna, ni piedad, ni religión […] La crueldad bestial de Agatocles y su falta de humanidad, con crímenes innumerables, no permiten que sea mencionado entre los personajes más excelentes”. (95)

Hablar, pues, de la ética política en Maquiavelo significa abordar el criterio según el cual se debe aplicar el mal cuando se trate de evitar un mal mayor. (96) Por ello, es una ética paradójica y compleja en donde la alternativa, como nos lo dice Franzé, no es entre bien y mal, “sino entre bien y bien, o entre mal y mal” (97). De acuerdo con Javier Franzé, las características de la ética en Maquiavelo serían: “Búsqueda del bien común, terrenalidad de los fines y relación paradójica entre bien y mal”. (98) El mundo, lo sabemos ya con el propio Maquiavelo, es desordenado e irracional, (99) dado lo cual no podemos apelar a una ética universal lógicamente coherente como si se tratara de un boceto para toda acción. Actuar políticamente en un conjunto de relaciones violentas, conflictivas y asimétricas implica una ética paradójica, sobre todo, tratándose de un proyecto

revolucionario como el de Maquiavelo y Gramsci. Javier Franzé, incluso, nos habla de una autopostergación individual en la ética maquiaveliana. Es decir, dado que la lógica de la ética en Maquiavelo no es la meramente individual —si es que puede entenderse una ética así—, su propuesta ética, al igual que la de Gramsci, podría estar en contradicción con el deseo personal. Sin embargo, habría que entender que la satisfacción personal depende de la existencia de una comunidad que me lo posibilite; de manera que, quizás al final, la cuestión no sea tan contradictoria. Así que la ética política podría implicar, muchas veces, cierto sacrificio o autopostergación, (100) o, en términos contemporáneos, una suspensión de la sola búsqueda de la maximización de mis utilidades.

Pensemos de nuevo sobre el contexto de Maquiavelo cuando la no existencia de un Estado y el desgarramiento constante por el poder (o bien, la amenaza continua entre esa miríada de comunidades que era Italia) ponían en entredicho la propia vida, la de todos y cada uno. Habría que pensar, de igual manera en Gramsci, cuando en un régimen fascista, violento y explotador, la vida también se pone en entredicho. Pareciera ser, pues, que sendas éticas maquiaveliana y gramsciana se asemejan a aquella que se expresa en Fuerza de ley, de Derrida, (101) en donde, para dicho filósofo, si bien existen determinados criterios para cierta acción, éstos podrían suspenderse frente al caso singular y a través de una decisión o un juicio fresco. Esto implicaría una suspensión súbita, sin libreto, rupturista y con la capacidad de posibilitar el acontecimiento de la justicia, el cual no llega a través de la sola aplicación de reglas como si se tratara de un asunto de mero cálculo. (102)

La ética de Maquiavelo y de Gramsci despliegan, pues, una ética de la coyuntura que, sin dejarse arrobar por el relativismo y, teniendo ciertos criterios reflexionados que condicionan el propio discurso y la vida, puede consentir la transgresión, a veces la violencia, quizás el llamado "mal" y la paradoja; es decir, cierta suspensión ética de la ley. (103) Hay, entonces, toda una economía de la violencia (Franzé) en la ética-política según la circunstancia. (104) Ahora bien, ¿pero qué es ética en Gramsci?

Veamos. Para Giuseppe Prestipino, Gramsci "traduce la famosa máxima de Kant" de la siguiente manera: "Obra de tal manera que tu conducta pueda transformarse en norma para todos los hombres, en condiciones similares". (105) Parece haber, sin duda, una pretensión de universalidad en Gramsci, pero sin que ello me impida considerar las circunstancias de cada uno; o, en otras palabras, sin que ese imperativo deje de atender a la peculiar coyuntura en donde se

pretende actuar. Por ello, la afirmación se podría expresar así: lo que habría que hacer es buscar una pretensión de universalidad cuando pienses y sientas que así debería de actuarse en cada momento que alguien se encontrara en una situación o circunstancia similar. Recordemos de nuevo el multicitado Cuaderno 13 § 16 en donde Gramsci habla tanto de la relación éticapolítica como de Maquiavelo:

Pero Maquiavelo no es un mero científico; él es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político en acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerza y por eso no puede dejar de ocuparse del "deber ser". Ciertamente no entendido en sentido moralista. La cuestión no debe, por lo tanto, plantearse en estos términos, es más compleja: se trata de ver si el "deber ser" es un acto arbitrario o necesario, es voluntad concreta, o veleidad, deseo, amor a la fantasía. (106)

Como podemos observar en la nota anterior, Gramsci nos aclara que Maquiavelo no es un mero científico, como se suele verlo, o tal como el positivismo o el liberalismo entienden la ciencia. Maquiavelo toma parte, al contrario de una ingenua y pura neutralidad. En otras palabras, es un partisano de pasiones poderosas. De hecho, es un político en acto que desea crear nuevas relaciones de fuerzas. Por ello, su "deber ser"

no es el "deber ser" de Savonarola; es decir, no es el moralístico y religioso "deber ser", pues Maquiavelo no quiere crear desde la nada, sino desde la realidad efectiva, esto es, desde el conjunto de relaciones de fuerzas de donde él mismo forma y toma parte, por contradictorias, violentas y conflictivas que sean.

Finalmente, encontramos, en el propio Gramsci y en su lectura de Maquiavelo, una interesante propuesta que, desde el concepto de relaciones de fuerzas, nos posibilita trasladarlo, insertarlo, traducirlo y reinstituirlo en la realidad singular y frente a los problemas que nos pone la misma. La lectura de Gramsci nos dispone a no huir ni someternos, sino a luchar por la autonomía por complicado que sea el panorama y sin temer, incluso, la contradicción. Gramsci, en su sensibilidad por las circunstancias, nos invita a estar dispuestos a saber cuándo, dónde y cómo se hace necesaria la "suspensión ética de la ley" (Žižek), la transgresión (Foucault) o la revolución, sobre todo, cuando se sabe la posibilidad

de fundar la nueva combinatoria de relaciones de fuerzas. (107)

EL ESTRATÉGICO ANÁLISIS DE LAS RELACIONES DE FUERZAS

Sin duda alguna, un reconocimiento del terreno de lucha o de la resistencia se hace imprescindible. En este sentido, saber la contingencia de toda configuración social nos indica la evanescencia de toda dominación, al igual que de toda revolución, sin que ello nos impida pensar en la sedimentación permanente de determinadas huellas. (108) De ahí que resaltar, una vez más, la contingencia, el devenir y lo sincopado (109) de todo proceso histórico es un gesto más de desnudamiento del presupuesto carácter perenne de toda dominación o configuración jerárquica de lo social. No sería apresurado decir, nuevamente, que aquí se muestra un rasgo escandaloso más del pensamiento maquiaveliano y gramsciano, pues desnudan a la élite, indicándole su límite temporal y su no necesidad.

Por otra parte, el reconocimiento de la existencia de una coyuntura entendida como conjunto —o peculiar combinatoria— de relaciones de fuerzas indica también la complejidad del campo de lucha, así como sus contradicciones, aporías, aleatoriedades, nudos y rasgos, en ocasiones, irrepresentables. De hecho, para Gramsci-Maquiavelo será importante hacer hincapié en aquella peculiar configuración de relaciones de fuerzas que es tan necesaria forjar para desconfigurar la ya dada y configurar otra: en el caso de Maquiavelo, para formar un Estado y una nación, y en el de Gramsci, para hacer la revolución, la cual busca un orden otro y garantizar la autonomía. Hablar, entonces, de una peculiar combinatoria de relaciones de fuerzas implica concentrarnos ahora en la reflexión sobre el concepto de coyuntura que realiza Gramsci. Según el Diccionario gramsciano, en la entrada “Congiuntura” escrita por Fabio Frosini, ésta recibe diversas definiciones más o menos parecidas:

La primera de ésas (C 6, 130, 797, marzo-agosto 1931) la fija como “fluctuaciones económicas” […] la coyuntura sería el complejo de los caracteres inmediatos y transitorios de la situación económica […] En la segunda

definición, ya muy tarde (abril-mayo 1933), la coyuntura es definida “como el conjunto de las circunstancias que determinan el mercado en una fase dada, siempre y cuando estas circunstancias sean concebidas en movimiento, es decir como un conjunto que da lugar a un proceso constante de nuevas combinaciones, proceso que es el ciclo económico […] Por eso la coyuntura ha sido definida como la oscilación de la situación económica, o el conjunto de las oscilaciones (C 15, 16, 1774). (110)

Dado lo anterior, me concentraré en la segunda acepción, que, aunque económica, se podrá relacionar, posteriormente, con el concepto de “relaciones de fuerzas”. Como lo dice la cita, en la primera definición

de 1931, se subraya el concepto de “situación” o el “complejo de caracteres inmediatos y transitorios”. En cambio, en 1933, la coyuntura es ya el conjunto de las circunstancias que determinan el mercado en una fase dada. Como se podrá observar, las circunstancias son concebidas en movimiento, de forma que están abiertas a nuevas e impredecibles combinaciones. Y, más adelante en el Cuaderno 15, Gramsci define la coyuntura como el conjunto de las oscilaciones.

De esta manera, la “estabilidad” es el resultado de una conjunción de numerosos factores; de tal suerte que se establecen elementos más o menos permanentes, mientras otros serían propiamente coyunturales. Así, pues, con anterioridad al establecimiento de la coyuntura, lo que parece haber es una red compleja, asimétrica y conflictiva de múltiples relaciones de fuerzas en movimiento, concepto alrededor del cual se menciona a Maquiavelo en el Cuaderno 13 § 16. Recordemos que, para Althusser, Maquiavelo es el pensador de la coyuntura, reflexión que permite al filósofo francés reforzar su proyecto de un materialismo aleatorio o del encuentro. Análogamente al modelo de los átomos de Epicuro —cercanos a su azaroso encuentro por desviación o clinamen—, para Althusser, la coyuntura es el resultado de un encuentro aleatorio, aunque no absolutamente fortuito, pues se hace según cierta afinidad. (111) Tanto en el Maquiavelo de los Cuadernos, como en el de Althusser y en contra de posturas esencialistas, hay una prioridad del vacío de formas sobre las configuraciones de cualquier tipo. Es decir, o hay vacío de formas —que no absolutamente—, o bien, multiplicidad de relaciones de fuerzas en movimiento, en conflicto y en condiciones de desigualdad. En este sentido, habría que recordar lo que afirma Gramsci en el Cuaderno 8 § 84, texto que será ampliado en el Cuaderno 13 § 16:

Maquiavelo. Ser y deber ser […] El político en acción es un creador; pero no crea de la nada, no saca de su cerebro sus creaciones. Se basa en la realidad efectiva; ¿pero qué es esta realidad efectiva? ¿Acaso algo estático e inmóvil o no es más bien una realidad en movimiento, una relación de fuerzas en continuo cambio de equilibrio? Aplicar la voluntad a crear un nuevo equilibrio de fuerzas, realmente existentes y operantes, basándose en la fuerza en movimiento progresivo para hacerla triunfar, es siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva pero para dominarla y superarla. (112)

El político es un creador —lo que requiere de la unión teoría/práctica— y no un técnico que aplica reglas. El político, el gran político, o el político en el que piensan tanto Maquiavelo como Gramsci, es aquel que se ocupa de grandes cosas. Es decir, no es aquel que se adapta a las condiciones del entorno, sino aquel que las rompe para crear otras o, al menos, para ser un pasadizo entre unas y otras. (113) Este político actúa, decide, crea, hace historia y abre nuevos tiempos y mundos, así como nuevos mapas cognitivos y sensitivos; aunque no a partir de la nada ni por un mero impulso deseante, sino desde, en y a través de la realidad efectiva: esta realidad efectiva que no es el concepto lógico de realidad, sino una realidad que se siente, vive y piensa desde la inmanencia, y, asimismo, está en continuo movimiento conflictivo. Por ello, la tarea tanto del intelectual orgánico como del político es crear un nuevo equilibrio de fuerzas realmente existentes

y operantes que se funda en la fuerza del movimiento progresivo, en este caso, la popular o la parte sin parte, para hacerla triunfar y reconfigurar así la realidad. Esta tarea política de crear un nuevo equilibrio, una nueva relación o combinatoria de relaciones a partir de las existentes —pero fundándose en la progresiva popular—, se relaciona, en Maquiavelo, con el clásico —pero necesario— enfrentamiento de la virtù frente a la fortuna. Es decir, la virtù como fuerza-potencia frente a la fortuna que se asemeja a un río que se desboca, pero, ante el cual, de manera inteligente y astuta, habría que buscar vehicularlo cuando la tempestad se ralentice. En palabras del propio Maquiavelo:

[…] sin embargo, puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones; pero también es cierto que ellas no dejan gobernar la otra, o a lo menos siempre algunas partes. La comparo con un río fatal que, cuando se embravece, inunda las llanuras, echa a tierra los árboles y edificios, quita el terreno a un paraje para llevarle a otro […] Sucede lo mismo con respecto a la fortuna: no ostenta ella su dominio más que cuando encuentra un alma y virtud preparadas; porque cuando las encuentra tales, vuelve su violencia hacia la parte en que sabe que no hay diques ni otras defensas capaces de mantenerla. (114)

Sí, la diosa fortuna es la dueña de la mitad de nuestras acciones. Sin embargo, uno debe ser lo suficientemente hábil como para percatarse de que aquel río capaz de derrumbar árboles, cuando baje su caudal es el momento o la ocasión de crear los mecanismos para canalizar toda esa fuerza a nuestro favor, puesto que, si no hay fuerza que la resista, la fortuna, como el río desbordante, seguirá imparable su propio camino. En términos político-revolucionarios, relacionando esta nota con el asunto de las relaciones de fuerzas, podríamos decir que lo que hay en nuestra singularidad es una determinada configuración de dichas relaciones de fuerzas, a saber, la capitalista-neoliberal; la cual es extremadamente jerárquica, dominante y posibilitadora de relaciones de dominación y explotación. Habría que tener presente que este modo de configuración histórica —aunque también permanente por sedimentación— continuará mutando a su favor si no encontrara una virtù que lo resista y pueda ser lo suficientemente analítica, astuta, impetuosa, organizada y potente como para encontrar —a su vez— la “ocasión” de intentar disolver dicha configuración e ir construyendo un sistema de relaciones diversas que se adecue de la mejor manera al proyecto autonomista, tomando, asimismo, conciencia de su parcialidad y contingencia histórica. En una nota del Cuaderno 11 § 52, titulada Regularidad y necesidad, Gramsci afirma lo siguiente en relación con Maquiavelo:

La virtud de Maquiavelo, como dice Russo, no es ya la virtud de los escolásticos, la cual tiene un carácter ético y deriva su fuerza del cielo, y tampoco la de Tito Livio, que sirve para significar principalmente el valor militar, sino la virtud del hombre del Renacimiento, que es capacidad, habilidad, industria, potencia individual, sensibilidad, olfato para las oportunidades y

medida de las propias posibilidades […] Pero es preciso advertir que tales conceptos, en Maquiavelo, no tienen nunca un carácter metafísico como en los auténticos filósofos del humanismo, sino que son simples y profundas intuiciones (por lo tanto, filosofía) de la vida, y como símbolos de sentimiento son entendidos y explicados. (115)

Cabe comentar aquí dos asuntos a partir de la nota anterior. Primero, sobre la definición de la virtù entendida como capacidad, habilidad, industria o potencia individual, pero también sensibilidad, instinto de la ocasión y medida de las propias posibilidades. Se involucran aquí habilidades no sólo de conveniencia estratégica, sino artística. Ahora bien, la segunda consideración importante a resaltar es la siguiente: en Maquiavelo, no se trata de concepciones metafísicas, sino de profundas y simples intuiciones de la vida, dado lo cual —afirma Gramsci—, se trata de filosofía, pero de una filosofía de la vida que parte desde la vida y la historia, y que escapa cada vez que se le quiere alcanzar. En otras palabras: que va y viene, porque es conflictiva, contradictoria y, muchas veces o casi siempre, irrepresentable.

La sensibilidad por las circunstancias implica una sensibilidad respecto de las relaciones de fuerzas que se intenta transformar. ¿Qué podría significar desde la lectura de Gramsci a Maquiavelo, transformar o crear una nueva combinatoria de relaciones de fuerzas?

El tema de dichas relaciones es sumamente complejo, aunque central en el pensamiento de Gramsci y la lectura que hace de Maquiavelo, ya que da cuenta de una posición ontológica suya y otro tanto de la del mismo Maquiavelo. De hecho, la concentración gramsciana en el asunto de las relaciones de fuerzas le posibilita escapar de las posturas metafísicas en tanto esencialistas e idealistas de su época. En palabras de Frosini: “La noción de ‘relaciones de fuerza’ es de hecho aquella que mejor está en grado de restituir la radicalidad del desplazamiento respecto a cualquier enfoque metafísico de la política, porque permite pensar la unidad de la historia como proceso y la política como lucha actual”. (116)

De esta manera, Gramsci puede dar mayor peso a la historia de las relaciones de fuerzas, a la contingencia de los aparatos de dominación y a una concepción sincopada y asimétrica de la historia. (117) El análisis de las relaciones de

fuerzas será para Gramsci no un fin en sí, sino un medio para su transformación. Como se lee al final del Cuaderno 13 § 17:

Pero la observación más importante que debe hacerse a propósito de todo análisis concreto de las relaciones de fuerza es ésta: que tales análisis no pueden y no deben ser fines en sí mismos (a menos que no se escriba un capítulo de historia del pasado) sino que adquieren un significado sólo si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de voluntad. Estos muestran cuáles son los puntos de menor resistencia, dónde la fuerza de la voluntad puede ser aplicada más fructuosamente, sugieren las operaciones tácticas inmediatas, indican cómo se puede organizar mejor una campaña de agitación política, qué lenguaje será mejor comprendido por las multitudes, etcétera. El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta con tiempo que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que tal fuerza exista y esté llena de ardor combativo); por eso la tarea esencial es la de ocuparse sistemática y pacientemente en formar, desarrollar, hacer cada vez más homogénea, compacta, consciente de sí misma a esta fuerza. (118)

Podríamos, incluso y desde aquí, repensar la política revolucionaria en Maquiavelo-Gramsci. Es necesario no sólo estar conscientes de que partimos de una compleja red viva, conflictiva y asimétrica de relaciones de fuerzas, sino de que es menester su detenido análisis para conocer los puntos de mayor o menor resistencia; puntos en donde la fuerza de la voluntad puede ser aplicada más "fructuosamente" para pensar así, en consecuencia, en los medios más adecuados para llevar a cabo determinado proyecto. De acuerdo con Carlos Nelson Coutinho, el concepto de relaciones de fuerzas:

[...] ocupa un rol determinante en aquella que se podría llamar la ontología social de Gramsci. En el Cuaderno 13, 16 que retoma Q 8, 84, Gramsci de hecho busca definir la esencia de la praxis política […] Asimismo no es casual que Gramsci nos envíe inmediatamente a otra cuestión decisiva de su "ciencia política", o sea, la necesidad de "distinguir los movimientos orgánicos" (relativamente

permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). (119)

Nos encontramos, pues, ante un concepto que expresa la ontología social de Gramsci. Tengamos presente que, a la pregunta ¿qué es la “realidad efectiva”?, Gramsci responde en términos de ser un conjunto de relaciones de fuerzas en movimiento y que contienen elementos orgánicos o relativamente permanentes, pero también coyunturales. A decir de Fabio Frosini, las relaciones de fuerzas —y, de hecho, las relaciones sociales— ya están atravesadas tanto ideológicamente como políticamente por conflictos políticos de alguna manera organizados. (120) Gramsci, a su vez, divide las relaciones de fuerzas en tres partes (C. 13, 17); es decir, diríamos, en lenguaje gramsciano, que las divide didascálicamente.

En primer lugar, tenemos las relaciones ligadas a la estructura e independientes de la voluntad de las personas involucradas. En segundo lugar, las relaciones de fuerzas propiamente políticas, esto es, las que se refieren al grado de homogeneidad, organización o autoconciencia de los agrupamientos sociales. Y, en tercer lugar, el elemento militar, (121) el cual puede ser decisivo de manera inmediata, pero no en última instancia. (122) El nivel que es decisivo y sirve, incluso, de mediación entre el primer nivel y el último es el nivel político, el cual —a su vez— se divide en tres partes:

El primer grado de este segundo momento de las relaciones de fuerza “es aquel económico corporativo: un comerciante siente el deber de ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente todavía solidario con el fabricante”. El segundo grado, que todavía no trasciende plenamente el nivel económico-corporativo, “es aquel en el cual se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el campo meramente económico. Es en este momento en donde se pone la cuestión del Estado, pero sólo en el terreno de alcanzar una igualdad política-jurídica con los grupos dominantes” […] Sólo en el tercer grado interno a las “relaciones de fuerza políticas” se puede hablar propiamente de una conciencia ético-política de clase. Estamos aquí delante al momento en el cual se pone la cuestión de la hegemonía: “Ésta es la fase más genuinamente política, que señala el neto pasaje de la estructura a la esfera de las

superestructuras complejas”. (123)

Digamos que el momento de la relación de fuerzas propiamente político —y en tercer grado— es el de la catarsis, entendida como el momento del pasaje de lo corporativo-privado a lo político. Aquí, pues, tenemos ya relacionados dos términos que serán centrales en Gramsci: el de catarsis (124) y el de relaciones de fuerzas. No hay posibilidades de transformar las relaciones de fuerzas sin catarsis y es claro que esto, en Gramsci, significaría también el momento de la hegemonía en tanto articulación consensual para la construcción de un bloque nuevo. En Gramsci, el término catarsis es empleado para indicar el pasaje de lo meramente económico —o egoísta/pasional— hacia el momento ético-político. Se trata, por tanto, de un pasaje de la objetividad a la subjetividad, de la necesidad a la libertad y de las estructuras a las superestructuras. Solamente de esta forma se da el: “ ‘pasaje del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber’ y afirma que ‘no se hace política […] sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación’ ”. Gramsci parece concebir esta conexión como una forma moderna de catarsis”. (125)

Como se puede ver, hablamos de una serie de desubjetivaciones o salidas de lo egoísta pasional, o bien, construcciones de nuevas subjetividades o agencias desidentificándose (Rancière) (126) de las identidades dadas por la gubernamentalidad. Lo más interesante del proyecto gramsciano es que pasa por una suerte de identificación con lo excluido —con el pueblo— a través del sentir, del co-sentir y también del comprender.

LA TRAGEDIA ALEGRE EN GRAMSCI

Pareciera ser que la famosa frase atribuida a Gramsci, surgida en la época del Ordine Nuovo —en realidad— la retoma de Romain Rolland, quien, quizás a su vez, la haya tomado —por influencia de Malwida von Meysenburg— de Burckhardt, quien hablaba de un “Pessimismus der Weltanschauung und Ottimismus des Temperaments”. (127) De cualquier manera, es un hecho que aparece varias veces en los Cuadernos, lo cual, dada su constante aparición, haría preguntarnos: ¿quién podría seguir hablando de cierto optimismo, el de la voluntad, cuando la revolución había fracasado, cuando el fascismo parecía más fuerte que nunca y desde la cárcel? No parece ésta una pregunta inocente. Sobre todo, si también pensamos en la circunstancia actual. Gramsci, hablándonos, podría decirnos que siempre queda algo por hacer. Ya la relación entre optimismo-pesimismo (128) y revolución se ha hecho muy presente en el pensamiento contemporáneo, sobre todo a partir de Nietzsche.

Por su parte, respecto de la reflexión postnietzscheana, Gianni Vattimo ha subrayado la diferencia, en Nietzsche, entre un nihilismo de tipo negativo y uno de tipo positivo. (129) El primero estaría más relacionado con el pesimismo y la reducción a la nada; y, el segundo, con una crítica de lo existente y la creación de nuevas relaciones o valores a través de la voluntad de poder. Sin duda, encontramos, en el propio Nietzsche, una exaltación de determinada alegría de frente a pesar de —o gracias a— las desgracias de la misma vida. Se trataría de una especie de lucidez frente al sufrimiento, pero también de una conciencia que nos señalaría el carácter paradojal o difícil de toda vida, y que, frente a ella, no nos queda otra cosa más que discernir lo que nos potencie. Dígase —de paso— que esta misma jovialidad no exagerada, sino contorneada por una conciencia trágica y sin sumirnos en la más terrible depresión, se encuentra en el propio Deleuze. (130)

Por otra parte, Slavoj Žižek, en una posición retomada por Arditi, nos hablará —en ese sentido— de su utopía en acto o escenificada, (131) y bajo el modelo, según el cual, si bien jamás podremos ser felices totalmente, ello no significa que no lo podamos ser parcialmente, de manera que, mientras pensamos y

luchamos por ser felices, ya empezamos a serlo de algún modo felices. (132) Desde el punto de vista político entre el optimismo y el pesimismo, sostendré que ambos extremos son igualmente peligrosos y que, tomados en sus extremos, tienen ciertos efectos despolitizadores o de neutralización. Por ejemplo, si las cosas están tan extraordinariamente bien (y, además, puesto que se supone que éstas no son contingentes), entonces no hay nada que hacer revolucionariamente hablando.

Por su parte, también existe un optimismo revolucionario con consecuencias igualmente funestas. Éste, como "alma bella", sería aquel convencido de la realización total de su proyecto y sin conciencia de las resistencias existentes, de los conflictos a atravesar ni mucho menos de las paradojas a enfrentar. Sus expectativas podrían ser tan altas que, ante el primer descalabro, preferirá replegarse. Cabe destacar que si un optimismo está mucho más difundido actualmente es el optimismo ramplón acrítico y despolitizado propio de la cultura consumista contemporánea, empresarial y privatista. Se trata, si se lo ve de cerca, de un modelo optimista que podría encontrar su encarnación en el exitoso gerente emprendedor —y light. Dicho modelo, de alguna manera, permite encubrir las fallas estructurales, conflictivas y desbordantes que están en la base del orden social y de los conflictos actuales. Así, pues, en lugar de su reconocimiento y enfrentamiento contra la realidad efectiva en una especie de negación, traduce toda problemática sociopolítica al interior de los individuos. Si hay política en estos casos, en realidad se asemeja a la que Žižek define como postpolítica, (133) la cual, de verdad, se trata de una negación de la política, si es que se entiende ésta como política de crítica, ruptura y constructora de alternativas.

Por el lado del pesimismo, podríamos encontrar un efecto parecido, sólo que con otras premisas, aunque no absolutamente diversas. Dado que las cosas parecieran ser no contingentes —al igual que para el optimista—, sino perennes, en este caso, ya no hay nada por hacer. Queda la resignación, la espera del fracaso total o la adaptación plena. Se trataría, en este último caso, de la defección o la renuncia a la acción, o, dicho en términos de Deleuze, de la reterritorialización a mi pequeña tierra, a mi pequeña familia, a mi pequeño trabajo, mi pequeña vida, a lo que queda de ella, o bien, al diván.

De nuevo, lo que se puede seguir como consecuencia de ello es la despolitización, el sinsentido de la revolución o de cualquier acción de transformación. Cabe recalcar, aunque se pueda volver a este punto una y otra

vez, que, de igual manera, si la premisa es la totalidad de la dominación o la revolución, de nuevo se seguirá la defección ante la dominación o la decepción ante la revolución, o, peor aún, la reducción a la nada de toda acción revolucionaria. En suma, desde la perspectiva del pesimista, si todo es tan tremenda y fatalmente terrible, no queda nada por hacer, salvo lamentarse; o quizás, olvidar. O bien, en el peor de los casos, destruir —nihilismo negativo.

En Gramsci, por su parte, nos encontramos con una frase de considerable lucidez. En efecto, políticamente, hay más motivos para considerar que hay muy poco que hacer desde una perspectiva transformadora, pues pareciera que todas las vías se encuentran canceladas y que todo va de mal en peor. Y, entonces, Gramsci nos dice que, desde el punto de vista de la inteligencia, hay suficientes motivos para estar pesimistas, pero eso no quita que no podamos ser, a su vez, optimistas de la voluntad. Ya de entrada, me atrevería a afirmar que la consideración relacional de la realidad en Gramsci, así, en continuo movimiento y sincopadamente —es decir, sin una línea de necesidad perenne—, nos señala la contingencia de todo “orden”. Si, además, cada orden es producto de un encuentro de determinadas relaciones de fuerzas que pudieron no haberse encontrado, aunado a que hay muchas más interactuando, en movimiento y perpetuamente en resistencia —y en potencia—, entonces no hay dominación que sea total, pues siempre hay un excedente que podría articularse de manera alternativa, lo que haría surgir un mundo otro. Si la dominación no es total, es decir, si ella misma está atravesada de tensiones que se mueven —históricamente hablando—, entonces parece que no todo está perdido, pues hay intersticios; y así como se ha formado el orden, se puede reformular, transformar o deshacer. De igual manera, si la revolución no puede tampoco ser total o, mejor dicho, si la transformación no puede ser total (pues siempre estará en tensión en el entramado asimétrico de relaciones de fuerzas), eso no quita que existan experiencias de transformación. Aunque también, si lo que hay son relaciones de fuerzas asimétricas, en movimiento y en tensión, entonces no puede haber revolución total, salvo que se pretenda, delirantemente, desaparecer dichas relaciones de fuerzas.

Ahora bien, de regreso al punto, afirmo que, desde los supuestos relacionales y no metafísicos de Gramsci, tiene sentido, desde un análisis de la singularidad, ser pesimista desde el punto de vista de la inteligencia, pero no tendría mucho sentido no ser optimista desde la perspectiva de la voluntad. Al respecto, cuando Boaventura de Sousa Santos quería definir qué es la izquierda, escribió que, en principio, es aquella que sabe que jamás se agotan las posibilidades de algo

diferente. (134)

Afirmar un presupuesto relacional, conflictivo, en movimiento y abierto, como en Gramsci, podría ayudar al optimismo de la voluntad. Aquí se ve de nuevo a Maquiavelo cuando nos dice que la fortuna puede decidir la suerte de la mitad de nuestras acciones; no obstante, si no encuentra una virtù que le haga frente, el resultado podría ser fatal. De manera que se necesita enfrentar y dominar la fortuna a través de fuerza, capacidad, habilidad y estrategia. Aunque habría que saber trágicamente que, a pesar de todo, podrían no darse las condiciones o las "ocasiones" para habérselas con la desdichada fortuna; además de que, puesto que el intento no puede ser pleno, al revolucionario siempre le aparecerán sus esfuerzos, asimismo, de forma inacabada. A pesar de ello, siempre podrán quedar posibilidades por mínimas o simbólicas que sean, puesto que siempre hay devenir, tensión y excedentes a la dominación.

Sea como sea, es un hecho que, sin un elemento motivacional, (135) sea el de la conciencia de la existencia de una realidad relacional, asimétrica y en movimiento, o bien, el de un mito-Príncipe, difícilmente encontraremos personas dispuestas a dar la batalla con los medios que sean. Aunque, claramente, tendría que afirmar también que si bien dicho mito-narrativa es imprescindible, no por ello es suficiente.

Valdría la pena ir directamente a los textos de Gramsci nuevamente. (136) En el Cuaderno 9 § 60, Gramsci afirma:

Pasado y presente. Sobre el soñar con los ojos abiertos y el fantasear. Prueba de falta de carácter y de pasividad. Se imagina que un hecho ha sucedido y que el mecanismo de la necesidad se ha vuelto al revés. La iniciativa propia se ha vuelto libre. Todo es fácil. Se puede lo que se quiere, y se quiere toda una serie de cosas de las que actualmente se carece. Es, en el fondo, el presente vuelto al revés que se proyecta en el futuro. Todo lo reprimido se desencadena. Por el contrario, hay que atraer violentamente la atención al presente tal como es, si se quiere transformarlo. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad. (137)

En esta cita encontramos una crítica a un pensamiento que se asemeja al

concepto hegeliano de “alma bella”, así como a cualquier pacifismo ramplón que no reconoce que lo que hay es tensión, conflicto y violencia. Ante una visión así, que bien podría ser “revolucionaria”, Gramsci pide carácter y capacidad de analizar cómo es el presente si se quiere transformarlo. Es curioso que, antes de finalizar con la multicitada frase “Pessimismo dell’intelligenza, ottimismo della volontà”, Gramsci plantee la necesidad de estar conscientes de la realidad tal y como es, sin ilusiones ni imaginaciones o exageradas fantasías. De nuevo, parece estar latente Maquiavelo y su ir hacia las cosas mismas o hacia la verdad efectiva.

Encontramos una referencia más a la frase del optimismo de la voluntad más adelante. Ésta se encuentra en el Cuaderno 28 § 11. Ahí, Gramsci nos dice lo siguiente: “Por lo demás, todo colapso acarrea desorden intelectual y moral. Hay que crear hombres sobrios, pacientes, que no desesperen ante los peores horrores y no se exalten ante cada tontería. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”. (138)

Una vez más y como si se tratara del enfrentamiento entre fortuna y virtud maquiaveliana, Gramsci nos habla, como en sus escritos de los años veinte, de una especie de temperamento capaz de soportar los peores tiempos. Dicha apelación a un temperamento de tal tipo, por cierto, se encontrará —de igual manera— en pensadores como Weber y muchos otros. Es decir, en mi interpretación, necesitamos estar conscientes de las dificultades, las contradicciones y la violencia inserta en toda relación política todo el tiempo. Gramsci nos dice algo parecido. Cada colapso trae desorden, por ello, es necesario crear mujeres y hombres sobrios, pacientes, que no se desesperen de frente a los peores horrores y que no se exalten con cada tontería. En estas reflexiones, ya se empieza a desprender una consideración ética parecida a la que pensaba Maquiavelo cuando subrayaba cuál debería ser la característica del príncipe. Pero, ¿cómo, entonces, adquirir este temperamento? ¿Cómo relacionar lo anterior, una vez más, con el asunto de las relaciones de fuerzas? ¿Qué podrían ser, desde el mismo Gramsci, un “pesimismo de la inteligencia” y un “optimismo de la voluntad”? ¿Y qué podrían ser inteligencia y voluntad?

Para Rocco Lacorte la conciencia en Gramsci:

[...] se refiere al grado de “inteligencia” que el hombre, como singular o como

grupo, adquiere de las relaciones sociales necesarias dadas y, al mismo tiempo, a las modificaciones prácticas que adquirir tal conciencia comporta: tener conciencia "más o menos profunda, es decir, conocer más o menos el modo en el cual se pueden modificar tales relaciones, ya las modifica" (C, 10 II, 54, 1345). (139)

Como se puede leer, existe una relación en Gramsci —al menos en lo que respecta a la multicitada frase— entre inteligencia y conciencia. De cualquier manera, queda una serie de elementos que se necesita precisar. En primer lugar, hay grados de inteligencia-conciencia en el hombre o en el colectivo. En segundo lugar, esto último depende del grado de lucidez respecto de la existencia de las relaciones de fuerza, su dinámica, sus elementos y cómo se pueden transformar. Ya el comprender las relaciones de fuerzas —nos dice Gramsci— es, de alguna manera, transformarlas y, agregaría yo, transformarnos también. Sin embargo, podríamos decir que, puesto que —en la actualidad— hay cierta y desafortunada composición de las relaciones de fuerzas para el movimiento popular de liberación (lo cual dificulta, además, las salidas, o bien, presenta la imposición de lógicas desfavorables), desde este específico punto de vista, esto provoca un gran pesimismo. (140) No obstante, Gramsci nos dice que todavía hay una manera de ser optimista, aunque desde el punto de vista de la voluntad. Según Fabio Frosini, se lee que la voluntad en Gramsci es "clara, concreta y que está relacionada con la acción, con la organización y con la disciplina colectiva, pero también interior (C. 6, 79)".

Ahora bien, una voluntad concreta quiere decir que ésta está inserta en una organización determinada de las relaciones de fuerzas. Tengamos presente que, en Gramsci, la voluntad política —además de ser colectiva y singular— se ejercita en la política popular. Al decir que es concreta, implica —asimismo— que no es utópico-abstracta ni irracional, sino racional y pasional. Tampoco se trataría de una racionalidad fría o meramente lógica, sino atravesada de relaciones de fuerzas. Esto quiere decir que es una voluntad que se corresponde a la historia, pues está en ella, atravesada de ella y abreva de ella, pero también la produce.

Para Carlos Nelson Coutinho, por su parte, existen dos momentos en la concepción de la voluntad en Gramsci:

Desde los años juveniles, Gramsci subrayó el rol central de la voluntad en la construcción de un orden social y político. En un célebre artículo escrito en diciembre 1917 […] Gramsci escribe: los máximos factores de historia no son "los hechos económicos, brutos, sino el hombre, […] la sociedad de los hombres, de los hombres que se acercan entre ellos, [y que] desarrollan a través de estos contactos una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos y los juzgan, y los adecuan a su voluntad, para que ésta se transforme en el motor de la economía, la configuradora de la realidad objetiva, que vive y se mueve, y adquiere caracteres de materia telúrica en ebullición, que puede ser canalizada donde la voluntad desee, como la voluntad quiera". (141)

Haciendo una crítica del materialismo positivista, aquí Gramsci exalta una voluntad que surge del contacto de los hombres y que así deviene colectiva. Sin embargo, esta voluntad tiene un carácter constituyente en cuanto a que está mucho antes de la supuesta determinación por los datos económicos. Al contrario, es la voluntad la que mueve la economía, incluso, la que plasma la "realidad objetiva" o la traza. Al parecer, parece haber, en esta primera etapa de la concepción de la voluntad en Gramsci, un rasgo constituyente y constitutivo capaz de construir la realidad misma y en un sentido colectivo. En esta primera definición, se trata de la voluntad como condición de posibilidad ontológica, como capacidad creativa y disruptiva, o —diría con cierto Nietzsche— como voluntad de poder.

Por su parte, respecto del concepto de voluntad y su relación con la creación, Philippe Mengue, hablando de Deleuze, Kant y Nietzsche, afirma: "[Es] Lo propio del pensamiento, cuando se lo aprehende en su potencia propia —que Nietzsche denomina exactamente 'voluntad' (de poder), pues la voluntad, según Kant, es la facultad que permite ser la causa del objeto de sus propias representaciones, no es otra cosa

que el inventar ficciones, forjar aquello que él denota o indica". (142)

Hay, sin duda, un carácter constitutivo y constituyente de la voluntad —elemento subjetivo/intersubjetivo— también para Gramsci, aunque, en el comunista italiano con un talante más materialista-político. No obstante, al igual que en

Nietzsche, Deleuze y el propio Kant, no se trata de una voluntad con una suerte de potencia absoluta, tal como la entendería cierto idealismo del tipo de Gentile. Podríamos decir que, dada esta facultad para "moldear" la realidad —que no totalmente— y puesto que dicha voluntad está inserta en relaciones de fuerzas en movimiento, contingentes, abiertas y con intersticios, tiene sentido afirmar lo siguiente: por muy complicado que parezca el panorama, en efecto, no se agotan las posibilidades de transformación; y, aunado a ello, estar conscientes de su posibilidad, emplazando los medios para luchar por ello —aunque se fracase—, ya implica un acto que cortocircuita la pasividad y el fatalismo.

No es, pues, la estructura —sea social o económica— la que nos domina fatalmente. Sabemos, digámoslo de nuevo, que está agujereada por doquier, que se mueve hacia múltiples partes y que mucho depende, asimismo, de la capacidad de reconfiguración de la voluntad colectiva. De acuerdo con Coutinho, en un segundo momento de su reflexión, Gramsci atempera una posición que podría denominarse "idealista", cuya finalidad es matizar esta capacidad de constitución de la realidad dándole mayor peso a las relaciones de fuerzas. Como nos lo dice el mismo Coutinho: "La voluntad colectiva continúa teniendo un rol importante en la construcción del orden social, pero no más como configuradora de la realidad, sino como un momento decisivo que se articula con las determinaciones que provienen de la realidad objetiva, en particular de las relaciones sociales de producción". (143)

Lo que Gramsci llama realidad objetiva, que asimismo es —de cierta forma— una construcción intersubjetiva e histórica, está asentada en determinados elementos, así como también en tendencias o relaciones de fuerzas que no dependen de los sujetos. Tal y como la fortuna en Maquiavelo, hay un plano de la realidad, por decirlo así, cuyas características no dependen de la voluntad humana, y que, en ocasiones y a nuestro pesar, podrían ser definitorias de nuestra acción. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, para Gramsci, dichas circunstancias están en constante movimiento; es decir, también sujetas a la contingencia. Esto quiere decir que también se nos vehicula, condiciona, pero no se nos determina. El propio Gramsci define la voluntad (C. 8, 21) como "conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un drama histórico real e inmediato". (144) La voluntad aquí se define como conciencia inserta y en acto; inserta en la "necesidad" histórica que está conflictivamente en movimiento. Más aún, la voluntad encarnada en el sujeto colectivo asume, conscientemente, su rol como protagonista del drama histórico.

Dicho lo anterior, y en síntesis, ¿qué quiere decir ser pesimistas de la inteligencia y optimistas de la voluntad? Pues significa estar conscientes de nuestro ser singular-plural inserto en una compleja trama de relaciones, pero también con capacidad de configuración. Significa, asimismo, reconocer aquellos elementos, sean sociales, políticos, económicos, biológicos o químicos, que no están en nuestras manos, o bien, aquellos otros elementos políticos desfavorables con un gran poder de condicionamiento y que podrían no darnos la ocasión para intervenir favorablemente. No obstante, significa también reconocer que las relaciones de fuerzas en movimiento y asimétricas implican lógicas que, si son triunfantes, condicionan la realidad —aunque no de manera absoluta—, ya que siempre habrá intersticios, límites y excedentes —a veces más o en ocasiones menos—, aunque finalmente contingentes. Por último, aunque no menos importante: también significa que, si uno es suficientemente lúcido de la coyuntura, en este caso de tinte fascista para Gramsci, o cuasifascista y posfordista para nosotros, uno tiene suficientes motivos para ser pesimista. Sin embargo, si uno es consciente de la contingencia de toda lógica hegemónica, de la permanente existencia de lógicas contrarias y las posibilidades de desmontar dicha lógica (que ha llegado a ser lo que es como resultado de una serie de encuentros, luchas, violencias, victorias), así como de la facultad de actuar diferente pensando de manera distinta, uno tiene también, al final, suficientes motivos para ser optimista. ¿Acaso se tratará de un pesimismo de la fuerza? (145) ¿O de un pensamiento trágico de tipo dionisiaco? ¿O —quizá— de una jovialidad atemperada de pesimismo moderado? ¿O bien, de una alegría desde lo siniestro?

De cualquier manera, podría resumirlo diciéndolo así: por terrible que parezca el mundo, sabemos que no hay situación eterna; siempre hay algo que se mueve; siempre hay algo que escapa, que perturba y que, asimismo, por fortuna, también posibilita. Ésta es la manera agónica, trágica y alegre de pensar y transformar el mundo. Involucrarse en la beligerancia desde una disposición trágico-alegre implica luchar siempre sabiendo que es posible lo nuevo, aunque también comprende no luchar esperando el despliegue pleno de nuestros sueños.

▪

1- El título de este capítulo me lo ha sugerido, en parte, el excelente artículo de Fabio Frosini, “Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo”, en R. Salatini y M. Del Roio (organizadores),

Reflexões sobre Maquiavel, Cultura Acadêmica, São Paulo 2014, pp. 173-193.

2- Ya el tema de la múltiple temporalidad lo tomo, principalmente, de Vittorio Morfino y, a través de él, de Louis Althusser.

3- Desde la cárcel o desde la no existencia del Estado y —por tanto— desde la precariedad de la vida (la relación entre vida precaria y no existencia del Estado la tomo de Roberto Esposito).

4- Véase Louis Althusser, Machiavelli e noi. Tr. Maria Teresa Ricci. Roma: Manifestolibri, 1999; y Michele Filippini, "Niccolò Machiavelli: la grande politica", en Il nostro Gramsci. A cura di A. D'Orsi, Roma: Viella, 2011, pp. 23-32.

5- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009, p. 115.

6- Me refiero a la lectura tradicional de Gramsci, sea la introductoria y no profunda, sea la de quienes reducen a Gramsci a un mero continuador de Lenin (Buci G.) o, incluso, a la de los antigramscianos. Transcribo una interesante nota de Benedetto Fontana: "It is possible, however, to classify the Literature on Gramscian thought into three major schools of interpretation. There is, first, an orthodox or Leninist school that views Gramsci as a Leninist who translates the Bolshevik experience in Russia into the different conditions obtaining in Italy […] A second group of interpreters includes basically anti-Marxist writers (such as Nardone, H. S. Hughes, and Lichtheim) who see Gramsci (especially in his notion of hegemony as an all-encompassing conception of the world) as a typical Marxist totalitarian. It is interesting to note that both of these schools, though issuing from different intellectual traditions and having different theoretical concerns, nevertheless converge in their view that Gramsci is a Leninist. The

third school occupies a middle position between the first two. These authors (such as Williams, Matteucci, Garin, Bobbio, Piccone, Davidson, and the contributors to La città futura) assert that Gramsci has made an original contribution to Marxist revolutionary thought, and deny that he represents a mere Italian version of Leninism. In general, this school stresses the moment of consent and moral intellectual leadership (that is, hegemony) in Gramsci's thought, and at the same time deemphasizes or neglects the moment of force or domination (dictatorship)". Véase Benedetto Fontana, Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1993, pp. 8-9.

7- Gramsci citado por Dora Kanoussi, Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci. De Bujarín a Maquiavelo. México: Plaza y Valdés, 2007, p. 110. La separación entre maquiavelismo y antimaquiavelismo la hace Charles Benoist, a quien Gramsci retoma en esta cita.

8- Esta idea inspirada en Derrida la retomo de Benjamín Arditi, a quien cito más adelante.

9- Sebastián Torres, Maquiavelo: las pasiones y la cuestión social [en línea], www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/download [consulta: 10 de noviembre de 2015], p. 42.

10- Francisco Piñón Gaytán, Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad. México: Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, 2013, p. 90.

11- Ibid., p. 91.

12- Ibid., p. 97.

13- Ibid., p. 100.

14- Roberto Esposito, Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana. Torino: Einauid, 2010.

15- Véase Michele Ciliberto, Niccolò Machiavelli: ragione e pazzia. Roma: Editori Laterza, 2019.

16- Véase Luis Villoro, El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México: FCE, 2003.

17- Es multicitada la versión de la aversión de los antiguos jesuitas y otros religiosos que veían al mismísimo demonio en la obra de Maquiavelo. Y esto no sólo porque Maquiavelo desnuda también el móvil político y de dominación de la jerarquía eclesiástica, sino porque llega a considerar la religión como medio. Véase Claude Lefort, Maquiavelo. Lecturas de lo político. Tr. Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2010; y Giuliano Procacci, Machiavelli nella cultura europea della età moderna. Bari: Laterza, 1995.

18- Dora Kanoussi, “Maquiavelo en los Cuadernos de la cárcel”. En Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013, p. 129.

19- Spinoza citado por Vittorio Morfino en Temporalità plurale e contingenza:

l’interpretazione spinoziana di Machiavelli [en línea], http://www2.units.it/etica/2004_1/morfino.htm, Università Milano-Bicocca, p. 28 [consulta: 3 de septiembre de 2015]. Cabe resaltar que Morfino realiza ahí, como en otras publicaciones, una aguda y fascinante lectura que relaciona, estrechamente, a Spinoza con Maquiavelo. La traducción es mía.

20- Vittorio Morfino, op. cit., p. 27. Hegel habla de Maquiavelo en la famosa Constitución de Alemania de 1802. Véase también Dora Kanoussi, op. cit., p. 119 (nota 44). La traducción es mía.

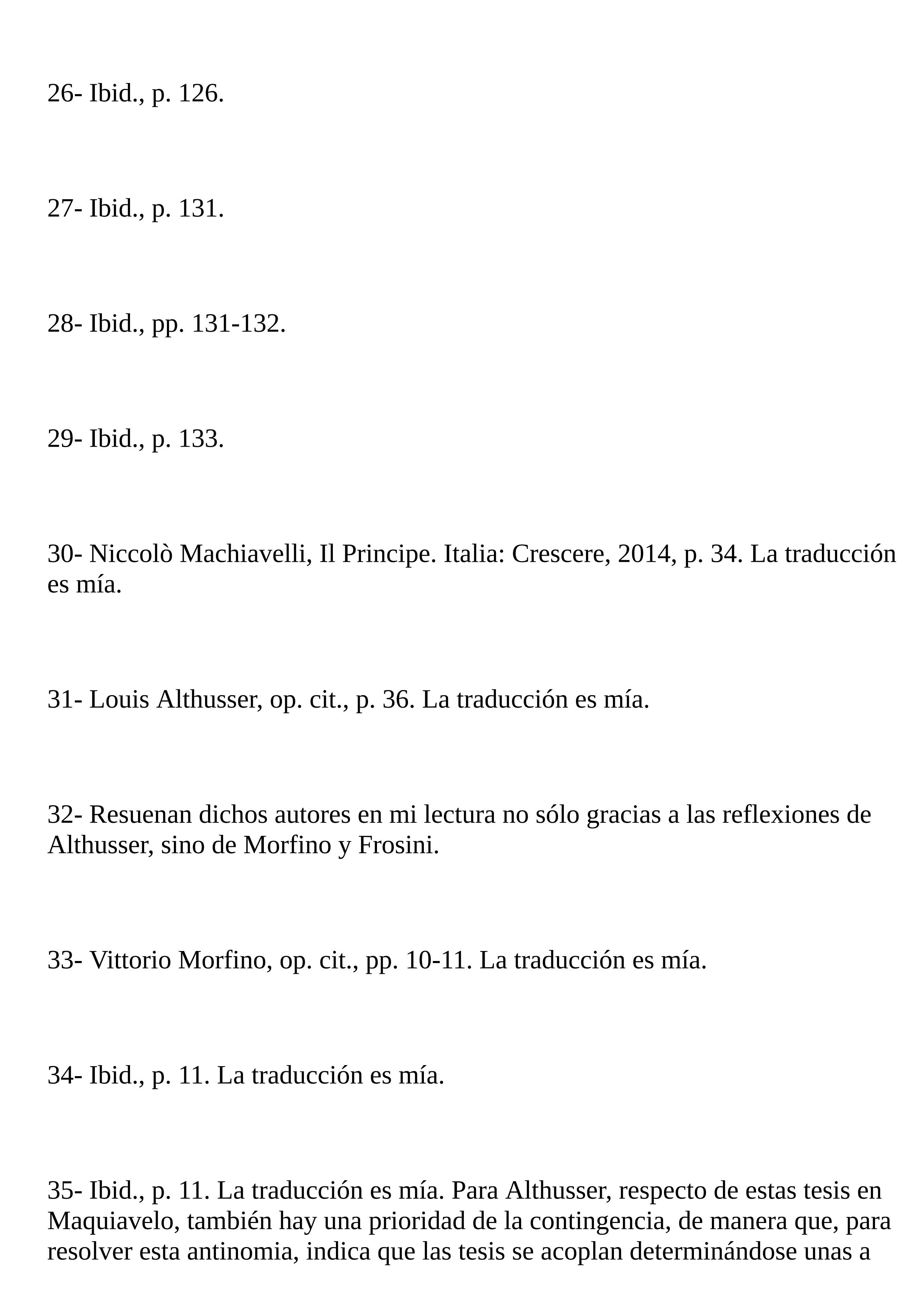
21- Dora Kanoussi, op. cit., p. 119 (nota al pie 44).

22- Véase Roberto Esposito, Pensiero vivente, op. cit. Véase también el extraordinario libro de Dario Gentili, Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica. Bolonia: Il Mulino, 2012.

23- Louis Althusser, Machiavelli e noi, op. cit., p. 53.

24- Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Tr. Marta Delfina Álvarez. México: FCE, 2009, pp. 134-135.

25- Ibid., p. 119. También en la página 126, Marchart afirma: “Ciertamente, el hecho de que la sociedad no se funda en un principio positivo que reside en el origen de todo lo social, sino en una negatividad irresoluble con respecto a la autoidentidad de la sociedad”.


26- Ibid., p. 126.

27- Ibid., p. 131.

28- Ibid., pp. 131-132.

29- Ibid., p. 133.

30- Niccolò Machiavelli, Il Principe. Italia: Crescere, 2014, p. 34. La traducción es mía.

31- Louis Althusser, op. cit., p. 36. La traducción es mía.

32- Resuenan dichos autores en mi lectura no sólo gracias a las reflexiones de Althusser, sino de Morfino y Frosini.

33- Vittorio Morfino, op. cit., pp. 10-11. La traducción es mía.

34- Ibid., p. 11. La traducción es mía.

35- Ibid., p. 11. La traducción es mía. Para Althusser, respecto de estas tesis en Maquiavelo, también hay una prioridad de la contingencia, de manera que, para resolver esta antinomia, indica que las tesis se acoplan determinándose unas a

otras, pero con prioridad de la contingencia. Véase también la versión en español de Louis Althusser, Maquiavelo y nosotros. Tr. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: AKAL, 2004.

36- Véase el extraordinario ensayo sobre la lectura que hace Althusser de Maquiavelo —por parte— de Damián López en “La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica”. UBA-Conicet [en línea], [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-16062009000100003&script=sci_arttext] [consulta: 27 de agosto de 2015].

37- Me ha sido de mucha utilidad el libro ya citado de Francisco Piñón Gaytán sobre Maquiavelo, de donde extraigo, asimismo, algunas notas de Maquiavelo en italiano.

38- Louis Althusser, op. cit., pp. 32-33: “E come se ci fosse nel pensiero di Machiavelli qualcosa che sfugge alle buone regole della convenzione”. La traducción es mía.

39- Damián López, op. cit., p. 86.

40- François Matheron citado por Damián López, op. cit., p. 87.

41- Lo dice el mismo Althusser y lo retoma Damián López en op. cit.

42- Dada una serie de polémicas en la filosofía política contemporánea, convendría aclarar, como lo hace Fabio Frosini, que el concepto de pueblo en

Maquiavelo —como seguramente en Gramsci— es sumamente complejo. No hace referencia a un conjunto de súbditos, sino de organizaciones de personas no pertenecientes a la élite, cuya articulación en su interior es mucho más horizontal de lo que se piensa. De cualquier manera, véase Fabio Frosini, “Guerra e Politica. Considerazioni su alcuni testi di Machiavelli”. Università di Urbino “Carlo Bo” [en línea], https://www.academia.edu/722554/Guerra_e_Politica._Considerazioni_su_alcuni [consulta: 15 de julio de 2015].

43- Véase el artículo sobre Maquiavelo y Gramsci de Dora Kanoussi en Masimo Modonesi, Horizontes gramscianos, op. cit.

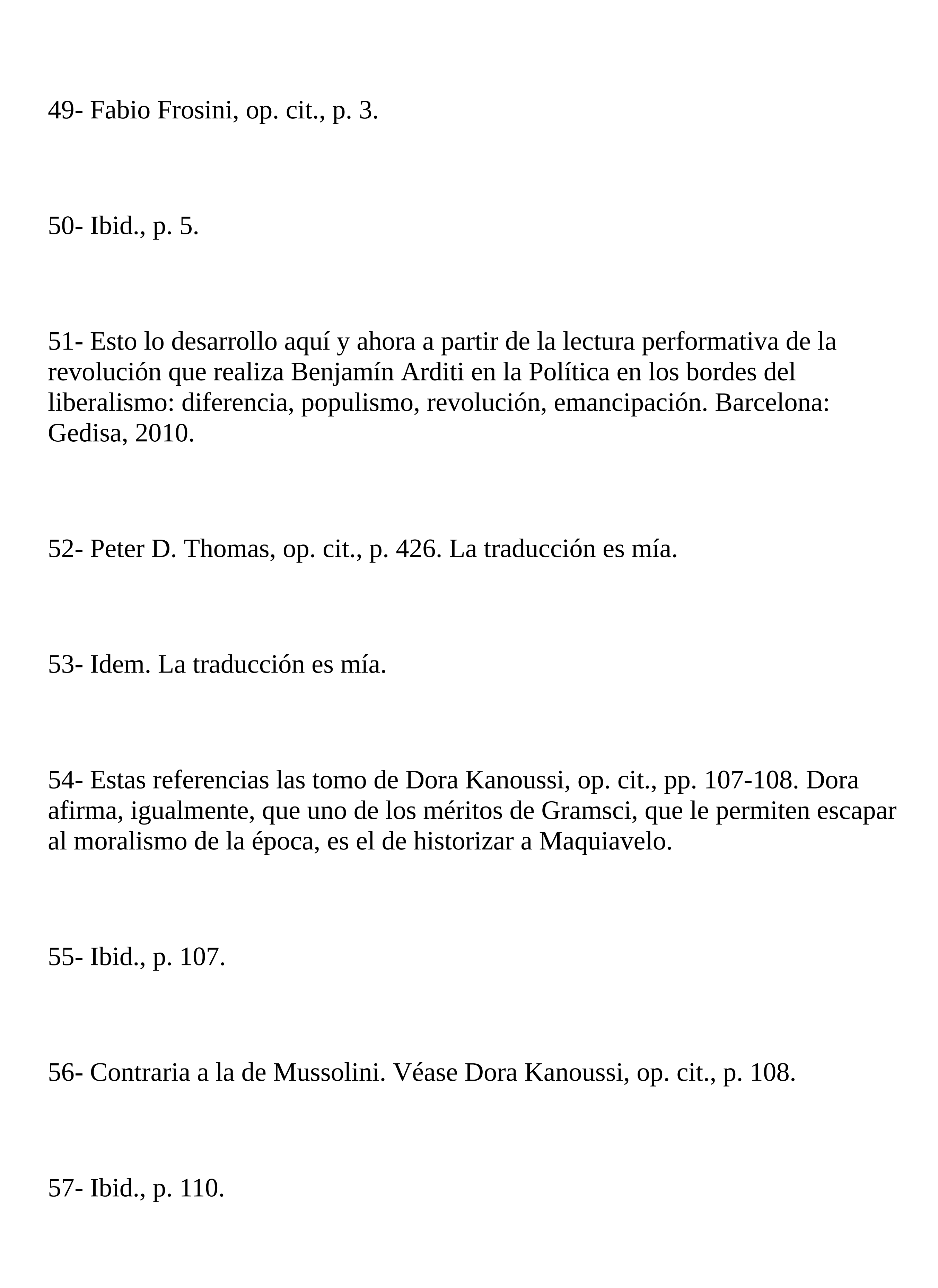
44- Véase B. Fontana, op. cit., y M. Filippini, op. cit.

45- M. Filippini, op. cit., p. 23.

46- Ibid., p. 27.

47- Fabio Frosini, “Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo” [en línea], https://www.academia.edu/4449335/Democracia_mito_y_religi%C3%B3n_el_M [consulta: 30 de octubre de 2015], p. 13.

48- Michele Filippini, Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società. Roma: Carocci, 2015.



49- Fabio Frosini, op. cit., p. 3.

50- Ibid., p. 5.

51- Esto lo desarrollo aquí y ahora a partir de la lectura performativa de la revolución que realiza Benjamín Arditi en la Política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2010.

52- Peter D. Thomas, op. cit., p. 426. La traducción es mía.

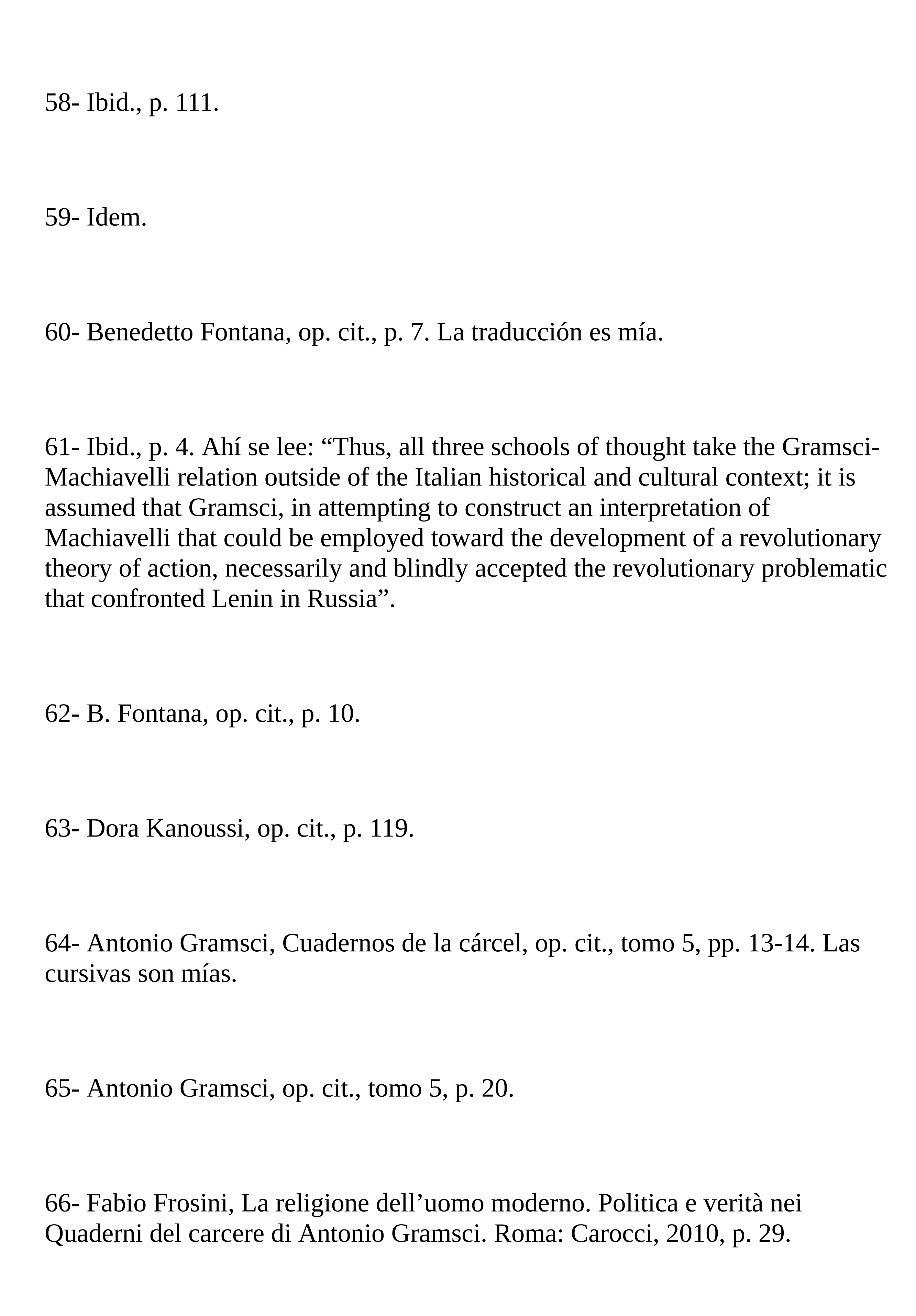
53- Idem. La traducción es mía.

54- Estas referencias las tomo de Dora Kanoussi, op. cit., pp. 107-108. Dora afirma, igualmente, que uno de los méritos de Gramsci, que le permiten escapar al moralismo de la época, es el de historizar a Maquiavelo.

55- Ibid., p. 107.

56- Contraria a la de Mussolini. Véase Dora Kanoussi, op. cit., p. 108.

57- Ibid., p. 110.


58- Ibid., p. 111.

59- Idem.

60- Benedetto Fontana, op. cit., p. 7. La traducción es mía.

61- Ibid., p. 4. Ahí se lee: “Thus, all three schools of thought take the Gramsci-Machiavelli relation outside of the Italian historical and cultural context; it is assumed that Gramsci, in attempting to construct an interpretation of Machiavelli that could be employed toward the development of a revolutionary theory of action, necessarily and blindly accepted the revolutionary problematic that confronted Lenin in Russia”.

62- B. Fontana, op. cit., p. 10.

63- Dora Kanoussi, op. cit., p. 119.

64- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 5, pp. 13-14. Las cursivas son mías.

65- Antonio Gramsci, op. cit., tomo 5, p. 20.

66- Fabio Frosini, La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2010, p. 29.

67- Ibid. La traducción es mía. También véase al respecto y del mismo autor, Fabio Frosini, “Immanenza” [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere II primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm [consulta: 17 de febrero de 2016].

68- A este punto regresaré más adelante al analizar la concepción de revolución en Gramsci. Véase el capítulo correspondiente en el presente libro.

69- Véase a Javier Franzé, ¿Qué es la política?: Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2004. Y a Enrique Serrano Gómez, Filosofía del conflicto público: necesidad y contingencia del orden social. México: UAM/Porrúa, 2001. Así como a Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto” [en línea], Revista Andamios de Investigación Social, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750004 [consulta: 7 de marzo de 2015].

70- Véase, principalmente, a Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010.

71- Fabio Frosini, “Guerra e Politica en Machiavelli”, art. cit., p. 7. La traducción es mía.

72- Ibid., p. 4. La traducción es mía.

73- Idem. Aquí Frosini relaciona con genialidad la relación que ya está en Maquiavelo entre libertad y conflicto.

74- Ibid., p. 8. Ahí se lee: “[...] dunque l’ordine in Machiavelli non precede il disordine, ma emerge in forma mestastable da esso, come una sua struttura organizzativa transitoria”.

75- Ibid., p. 10. La traducción es mía.

76- Fabio Frosini, op. cit., p. 11. La traducción es mía.

77- Ibid., p. 12.

78- Frosini, op. cit., p. 13.

79- Como universal concreto.

80- Cabe recalcar que, para Maquiavelo —y para Gramsci—, hay una preferencia por el conflicto que emana de la perspectiva y del deseo popular de no ser sometido.

81- Esto se lee en Jacques Rancière en El odio a la democracia. Tr. Irene Agoff. Madrid: Amorrortu, 2006.

82- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., pp. 118-119. La traducción es mía.

83- Véase Luis Villoro, El poder y el valor. Fundamentos de una ética política, op. cit.

84- Véase su interesante artículo, Jordi Corominas, “La ética y las relaciones de poder” [en línea], https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/la-etica-y-las-relaciones-de-poder, Guadalajara, 2005 [consulta: 22 de marzo de 2015].

85- Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., p. 166.

86- Véase Patxi Lanceros, Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, p. 187. En este párrafo, abrevo de una serie de reflexiones a partir de la interpretación que Lanceros hace de Foucault y, posteriormente, tanto de la clasificación de las éticas que el mismo hace, como de la relación que establece Foucault, que es interpretada por aquel, sobre la sexualidad, la ética y la constitución de

la subjetividad. De ahí que, en este párrafo, hable de práctica (p. 187) o transgresión posible (p. 223). Agrego el asunto de tomar parte con el propósito de relacionarlo, implícitamente, con el asunto del partisano en Maquiavelo, Gramsci, entre otros.

87- N. Machiavelli, op. cit., p. 94.

88- Recomiendo a Lefort, op. cit., y el breve pero agudo artículo de Javier Franzé, “El criterio

ético de Maquiavelo”, en Cuadernos Hispanoamericanos, diciembre de 2003, pp. 63-76. Lo consulté por internet, en Javier Franzé [en línea], https://www.academia.edu/174578/_El_criterio_%C3%A9tico_de_Maquiavelo_ [consulta: 7 de septiembre de 2015].

89- Esta clasificación se encuentra en Javier Franzé, “El criterio ético de Maquiavelo”, art. cit.

90- Benedetto Fontana, op. cit., p. 149. La traducción es mía.

91- Nicolás Maquiavelo, op. cit., p. 64. N. Machiavelli, op. cit., p. 43. En este caso, hago una traducción propia, pues encuentro una ligera extensión que sí se encuentra en la versión italiana y que no está en la edición en español. Solamente que, para el verbo “abbino”, en el original sí utilizo la versión en español que es traducida como “de que son capaces” (los Estados). De cualquier manera, anoto la versión original: “noi abbiamo detto di sopra, come a uno principe è necessario avere e’sua fondamenti buoni; altrimenti, conviene che rovini. E’principali fondamenti che abbino tutti li stati, cosí nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme”.

92- Benedetto Fontana, op. cit., p. 7.

93- Dora Kanoussi, op. cit., p. 119.

94- Louis Althusser, Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Tr. Sandra Grazonio. Buenos Aires: Katz, p. 216.

95- Maquiavelo citado por Louis Althusser, Política e historia..., op. cit., p. 216.

96- Javier Franzé, “El criterio ético de Maquiavelo”, art. cit., p. 63. También Althusser, en su libro Política e historia, en la página 216, cita el pasaje de Maquiavelo en donde el Príncipe “no debe alejarse del bien si es que puede, pero debe saber entrar en el mal si hay necesidad”. En la página 217, Althusser nos habla de que “el fin sólo justifica los medios si es un buen fin”; o de que hay “una técnica inteligente de la violencia”; o bien, en la página 217, Althusser nos recuerda que la política en Maquiavelo no excluye la ley completamente, pero que “la mayoría de las veces, sin embargo, es empujada hacia la fuerza. Pero esta fuerza no es ciega”.

97- Ibid., p. 70. Franzé nos dice que, en la ética maquiavélica: “Se trata de una elección entre lo bueno y lo bueno, ya no, como pensaba la tradición occidental, entre el bien y el mal. Las cosas buenas pueden ser contradictorias”.

98- Ibid., p. 66.

99- Ibid., pp. 67-68.

100- Ibid., p. 72.

101- Jacques Derrida, Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. Tr. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2008. Una interpretación de la ética y su relación tanto con la singularidad como con la posibilidad de la transgresión se encuentra en el libro sobre el pensamiento de Foucault que realiza, magistralmente, el filósofo español Patxi Lanceros. La cuestión ética en Foucault tendría que ver con la forma en la cual se conduce el sujeto de frente al código, es decir, no obedeciéndolo tal cual o dejándose normativizar, sino reflexionando las posibilidades de actuar, ya sea acatándolo reflexivamente, o bien, transgrediéndolo según el caso (Patxi Lanceros, Avatares del hombre, op. cit.). Para Althusser, en Maquiavelo y nosotros —véase op. cit. —, la virtú del príncipe es superior —colectiva— a la virtud moral —individual. De hecho, aquella la incluye, pero podría darse el caso de tener que suspenderla, puesto que "hay que saber entrar en el mal" como salir de él.

102- El asunto de la justicia no es de exclusiva razón instrumental; lo mismo podría pensarse de la ética, la política y la revolución.

103- La reflexión de Derrida que se remite a Kierkegaard también es desarrollada por Slavoj Žižek en En defensa de la intolerancia. Tr. Javier Eraso Ceballos y José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009.

104- Como nos dice B. Fontana, citando el capítulo 18 del Príncipe, en op. cit., p. 143: "You must know, then, that there are two methods of fighting, the one by law, the other by force: the first method is that of men, the second of beasts; but as the first method is often insufficient, one must have recourse to the second. It is therefore necessary for a prince to know well how to use both the beast and the man".

105- Véase la entrada correspondiente en el Dizionario del Gramsci Project. La traducción es mía.

106- Antonio Gramsci, op. cit., p. 131, tomo 5.

107- Según Adolfo Gilly, Bolívar Echeverría, en su libro Valor de uso y utopía, define lo político como la capacidad de tomar decisiones en comunidad, de ver a la sociedad como una sustancia a la cual se le puede dar forma y de "fundar y alterar el orden legal". Véase Bolívar Echeverría, citado por Adolfo Gilly, en "Cuando los estudiantes tumbaron el tinglado" [en línea], http://www.jornada.unam.mx/2012/11/08/opinion/018a1pol [consulta: 14 de noviembre de 2012].

108- Recuerdo, una vez más, que esta idea de las huellas o rastros de un movimiento social o insurgencia me viene de Benjamín Arditi, en "Las insurgencias no tienen un plan –ellas son el plan: Performativos Políticos y Mediadores Evanescentes", en Revista Sul-Americana de Ciencia Política, vol. 1, n. 2, pp. 1-18. Se encuentra en línea en https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rsulacp/article/viewFile/2723/2473 [consulta: 20 de noviembre de 2015], p. 2.

109- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., p. 115.

110- De nuevo, utilizo una entrada del Dizionario disponible en línea del Gramscian Project. Véase la entrada "Congiuntura", de Fabio Frosini, en http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 1 de octubre de 2015]. La traducción es mía.

111- Además del libro de Althusser ya citado en el presente trabajo, recomiendo la clara exposición de Damián López, op. cit.

112- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 3, pp. 258-259. Como ya lo he comentado, tanto para las definiciones de conceptos gramscianos y los textos de los Cuadernos en el original —en su idioma italiano—, como para la ubicación de los mismos según el tema a tratar, me fue de gran ayuda el también ya citado Dizionario del Gramsci Project.

113- Me inspiro en la idea de mediadores evanescentes, de Jameson, trabajada por Benjamín Arditi. Véase su Política en los bordes del liberalismo, op. cit. Y el artículo: “Las insurgencias no tienen un Plan...”, art. cit.

114- Nicolás Maquiavelo, El Príncipe. Tr. María Clara Lizalde, México: Época, 2010, pp. 126-127. Niccolò Machiavelli, Il Principe. Italia: Crescere, 2014, p. 88.

115- Antonio Gramsci, op. cit., pp. 327-328, tomo 4.

116- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., p. 110. La traducción es mía. En la misma página, se lee: “Una lettura filologicamente accorta mostra invece che la coppia struttura/superstrutture viene da Gramsci gradualmente abbandonata nel corso del tempo, a favore della nozione di ‘rapporti di forze’, e questo passaggio è accompagnato da una critica sempre più distruttiva della nozione di ‘materialismo storico’”.

117- Fabio Frosini, op. cit., p. 62.

118- Antonio Gramsci, op. cit., p. 40, tomo 5.

119- Véase la entrada “Rapporti di forza” en el Dizionario del Gramscian Project, escrito por Carlos Nelson Coutinho. La traducción es mía.

120- Fabio Frosini, op. cit., p. 110.

121- En el texto ya citado en el Dizionario, de donde extraigo la idea, dice en el original (entrada “Rapporti di forza”, escrito por Carlos Nelson Coutinho).

122- Fabio Frosini, op. cit., pp. 112-113.

123- Tomo esta nota de la misma entrada de Carlos Nelson Coutinho sobre las relaciones de fuerzas en el Dizionario del Gramscian Project. La traducción es mía.

124- Para referencias sobre el término de catarsis, pueden consultarse tanto el diccionario del Gramsci Project, como también Peter D. Thomas, The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony and Marxism. Leiden: Board, 2009, pp. 294-297. Al respecto, Peter D. Thomas afirma: “Catharsis is one of the central terms of Gramsci´s political theory […] the term catharsis is used by Gramsci in order to signal the transition of an emergent social group from a subaltern economic-corporative phase to its self-constitution as a genuine class capable of exercising social and political hegemony. It is the moment of transition from the kingdom of necessity to an anticipation of the kingdom of freedom, from the ‘objective’ to the ‘subjective’, or a movement from subjection to the ‘structure’ to the elaboration of new, enabling ‘superestructures’”.

125- Véase la entrada al concepto de “Catar”, de Carlos Nelson Coutinho, en el Dizionario del Gramsci Project. La traducción es mía.

126- Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit.

127- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: BUAP-ERA, 1981, tomo 1, pp. 389-391. Retomo esta nota de los Cuadernos de la cárcel, nota 8, tomo 1, pp. 389-391. No habría que olvidar, dígase de paso, la relación personal entre Burckhardt y Nietzsche, que podría también dar luz para comprender la frase gramsciana. Existe mucha bibliografía al respecto en la red. Véase, por ejemplo, el ensayo de Jorge Navarro Pérez, "Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político" [en línea], https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/viewFile/45936/43172, Res pública, Universidad Complutense de Madrid [consulta: 24 de agosto de 2016].

128- De acuerdo con el DRAE virtual, tanto el pesimismo como el optimismo se relacionan etimológicamente con tendencias. El optimismo, con una tendencia a ver lo favorable de algo, y el pesimismo, a ver lo desfavorable de algo. En el entretejimiento entre lo favorable y lo desfavorable, como entre la inteligencia y la voluntad, cabría hablar también de un proceso de discernimiento. Véase respecto de las definiciones de optimismo y pesimismo http://dle.rae.es/?w=pesimismo&m=form&o=h [en línea] [consulta: 23 de noviembre de 2015].

129- Véase Gianni Vattimo, Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era. Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009.

130- Como nos lo dice el propio Philippe Mengue, Deleuze o el sistema de lo múltiple. Tr. Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008, pp. 175-177.

131- Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., pp.

207-208. Ahí se lee: “Aquí podemos referirnos a la promesa como utopía escenificada, expresión que mantiene visos de similitud con el tiempo mesiánico de Benjamin (hay que actuar como si en cualquier momento pudiera llegar el Mesías) y con el carácter performativo de la actividad de revolucionar mediante la cual una revolución ya está ocurriendo mientras actuamos por llevarla a cabo”.

132- Para Arditi, en diálogo con Deleuze y para hablar de la revolución performativa, esta idea está relacionada con el acto de estructurar nuestro “ahora” como tiempo de “nuestro devenir otro”.

133- Slavoj Žižek, En defensa de la intolerancia, op. cit., p. 123.

134- Véase Boaventura de Sousa Santos, Una epistemología del sur. México: CLACSO/Siglo XXI, 2009.

135- La conciencia de la importancia de la existencia de un elemento motivacional —tipo Sorel— se encuentra también en las reflexiones de Benjamín Arditi en La política en los bordes del liberalismo, op. cit.

136- Sobre pesimismo, existe una nota en el Gramsci Project, de Lelio La Porta, que me ha sido de gran utilidad.

137- Antonio Gramsci, op. cit., p. 43, tomo 4.

138- Antonio Gramsci, op. cit., pp. 219-220, tomo 6.

139- Véase la entrada correspondiente en el Dizionario del Gramsci Project. La traducción es mía.

140- En la entrada del Gramsci Project sobre “Pesimismo”, de Lelio La Porta, nos reenvía al Cuaderno 9 § 130.

141- Véase la entrada correspondiente en el Dizionario del Gramsci Project. Las traducciones de dicho diccionario son mías.

142- Philippe Mengue, op. cit., p. 59.

143- Véase la entrada correspondiente en el Dizionario del Gramsci Project. La traducción es mía.

144- Antonio Gramsci, op. cit., p. 227., tomo 3.

145- Philippe Mengue, op. cit., p. 171. En esta nota, el autor se refiere a Nietzsche y Deleuze.

III. DE NUEVO LA REVOLUCIÓN

Ante todo, para comenzar, me gustaría retomar las palabras del filósofo español Patxi Lanceros, a propósito de un bucle conceptual imprescindible para continuar nuestra reflexión: me refiero al de revolución-modernidad.

El preámbulo de la modernidad es una revolución: la revolución copernicana. De revolutionibus orbium coelestium libri sex, publicado en 1543, es el auténtico prólogo astronómico a una obra —el Vorwort im Himmel—, la modernidad, cuyo epílogo tal vez se esté escribiendo en estos tiempos. (1)

Tal vez la revolución sea el pró-logo (2) de la modernidad, es decir, su acontecimiento fundacional. Quizá, desde ese estatuto prológico (3) o trascendental, se esté asistiendo ahora, en tiempos post-, a su epílogo o su reinstitución conflictiva y postfundamental. Y es que, en efecto, dadas las no pocas desastrosas figuras o manifestaciones históricas de la Idea, quizá convenga mejor levantar acta de su necesaria y deseada muerte sin que, por fuerza, esto impida re-crearla en su intranscendencia, (4) o, mejor dicho, en su inmanencia. Es decir, en su apertura, historicidad y trágica —pero necesaria— incompletud.

De las diversas manifestaciones históricas de dicha idea-matriz, con Mayúscula, (5) es decir, de sus descendientes, tal vez no nos hayamos percatado de sus diferencias, peculiaridades y traiciones, lo que, de entrada, nos demuestra sus aporías y su contingencia, o, dicho de manera paradójica, su permanente movilidad. (6) Quizás, entonces, sí estemos asistiendo al feliz epílogo, aunque de cierta matriz —que no de todas. Y, al mismo tiempo —pero en otro sentido—, pudiera ser que estemos asistiendo a su renacer o reinstitución siempre diferida y siempre otra, aunque ahora en plural y en singular, o, mejor dicho, en singular-plural —en neutro. (7) Es decir, en su multiplicidad y ya no en su claridad y distinción cartesiana, sino en su contaminación y evanescencia.

La revolución, más que un capricho o una maldición en la forma mítica de la gran revolución, es, sigue siendo, puede ser o debe ser —en América Latina— signo de esperanza y necesidad. De esperanza porque, remitiéndonos a la idea de la transformación radical de las estructuras sociales, económicas y políticas,

permite a los despojados o subalternizados pensar en la posibilidad de una realidad distinta. Y de necesidad, puesto que, dada la pauperización creciente en este continente —como también en otros—, aunada a la producción soberana de vidas desnudas y (8) puestas en entredicho (o bien, violenta y crecientemente despojadas según los ritmos, flujos y reflujos de la movilización), pone la idea de la Revolución o de las revoluciones a la orden del día. Y es que se tendrá que reconocer que, ya sea en la forma de la Revolución, de las revoluciones o insurrecciones (cuando éstas consisten en prácticas que hacen crisis de la dominación-explotación y buscan —por el contrario— tanto emancipación como autonomía en épocas de acumulación por despojo), es lo único que nos queda para interrumpir la marcha y activar los —necesarios— frenos de emergencia (Walter Benjamin).

En el presente apartado, a lo largo de estas líneas, hablaré de Revolución o de revoluciones, manteniendo la palabra y resignificándola según las circunstancias y necesidades. Para ello, asumiré la posibilidad —siempre abierta— de repensarla, diferirla, repetirla y, al mismo tiempo, reinstituirla novedosamente; eso sí, desplazándome de su matriz clásica ultraviolenta, brusca, jacobina, pura y en Mayúscula. Hemos de mantener la Revolución en el presente escrito no sólo por la ya comentada necesidad de pensarla y practicarla, sino también por su valor simbólico presente en el imaginario popular, así como por la posibilidad de discutirla y reinstalarla. La Revolución, pues, ha de ser pensada como huella que hace la diferencia y aporta, frente a las lógicas dominantes, desafío e incomodidad a través de su pretensión, permanentemente insobornable, de transformar el statu quo de múltiples maneras.

De Revolución y revoluciones se podría hablar de las más diversas y confusas formas. Desde aquellas científicas, tecnológicas e industriales, hasta las políticas. Sin embargo, aquí hablaré más de las políticas —que ya es decir mucho—, aunque de éstas también se las enuncie y practique de múltiples formas; y, a veces y no pocas ocasiones, de las más contradictorias maneras.

Más que ofrecer la tarea filosófico-política, un estado del arte de la revolución (9) o del arte del estado de la revolución, (10) dicha tarea tendría que expurgar los axiomas o criterios —y singulares— que estén detrás de cada revolución, o, mejor dicho, de cada planteamiento de la revolución. Una labor no poco complicada y compleja, dada la delicadeza del término, así como dados los presupuestos que la sostienen y que, a su vez, posibilitan o imposibilitan determinadas prácticas revolucionarias. Por ello, el presente análisis de la

revolución —habrá que reconocerlo— se hará desde un especial lugar de enunciación y con pretensiones, sólo pre-tensiones, de universalidad. (11) Es decir, se piensa desde América Latina, en particular desde México, reinsertando así las polémicas de la teoría política contemporánea en la correlación de fuerzas mexicana; en otras palabras, tanto desde el deseo y la necesidad justificada de una revolución emancipatoria, como desde las diversas propuestas estatalistas, autonomistas y demás matices que pululan en el imaginario colectivo mexicano y mundial. (12) De esta manera, expondré y analizaré la formación de la matriz fundacional de la revolución, dando cuenta de sus presupuestos y lo que éstos posibilitan, así como de lo que se sigue —o seguiría— desplazando, además, dicha matriz, hacia otras que podrían ser más adecuadas y deseables para las circunstancias contemporáneas. Posterior al breve recorrido que trazaré, pensaré con Gramsci, a través de él y desde la actual singularidad, para responder a los desafíos tanto antirrevolucionarios como a los post-revolucionarios, e incluso, a los revolucionarios clásicos. Dado lo cual, se tratará de discernir, finalmente, el planteamiento revolucionario de Gramsci, detectando algunos de sus puntos débiles, así como sus pertinentes aportaciones —a veces olvidadas, subestimadas o sobrevaloradas— al debate actual sobre la revolución. El recorrido tendrá que realizarse desde el nacimiento de una revolución entendida como reinstitución eterna o retorno de lo mismo (pasando, primero, por la inauguración de la idea de la revolución total, (13) entendida también como apertura pura y violenta en su vertiente progresiva, lineal y ontológicamente dialéctica, y después, por su versión débil, molecular y cuasiprivada), hasta, finalmente, su vertiente inmanente, incompleta, contaminada, no necesariamente violenta, sino múltiple, simbólica, (14) histórica, reinstituida y —una vez más— de retorno, pero de lo diferente. (15) De Gramsci, haré uso de su concepción de revolución como proceso y reforma intelectual y moral, o como lo que llamaré concepción simbólica (16) de la revolución. Al final, retomaré y resaltaré el carácter molecular e inmanente de la revolución en dicho pensador. Finalmente, al hablar de revolución en Gramsci, daré cuenta de su virtuosa incompletud gracias a sus lecturas de Maquiavelo —y desde Maquiavelo— mismo. Para reforzar esta última idea, me será de gran utilidad la concepción gramsciana de revolución permanente. (17) Dicho lo anterior, conviene aclarar que me apartaré de una supuesta lectura totalitaria de la revolución por parte de Gramsci, así como de la necesidad gramsciana de devenir Estado o tomar el poder —aunque sea procesualmente. (18) Si pudiera reunir en una sola concepción lo que me parece más pertinente de la teoría de la revolución de Gramsci, diría que se trata de una revolución entendida como proceso —también— molecular y que se despliega sobre todo simbólicamente y de manera permanente; y ello se debe a que,

emergiendo en el medio de múltiples relaciones de fuerzas, siempre será incompleta.

En síntesis, por ahora: la revolución hará referencia al pensamiento y la práctica que busca transformar, radicalmente (o sea, de raíz, aunque no total ni —mucho menos— puramente), un orden que se considera injusto, buscando la construcción de otro orden que posibilite la emancipación y la autonomía, pero sin pretender la plenitud o el carácter absoluto de cualquier revolución u orden. (19)

No hay, pues, ni revoluciones totales ni dominaciones totales. Decir lo contrario, más allá de las totalitarias consecuencias, incurre en contradicción performativa, puesto que, al pretender que la dominación sea absoluta, dicho enunciado, dígase de paso, ya es imposible en tanto enunciado con sentido, (20) pues ¿cómo te percatas de que estás dominado absolutamente? Asimismo, foucaultianamente hablando, la dominación ni es total ni se encuentra ubicada en un único nodo del campo social, porque las relaciones de fuerzas atraviesan el orden y ya implican la constante y múltiple tensión entre deseos de dominantes y dominados. De manera que siempre hay intersticios, además de que no hay coincidencia plena entre la norma y lo instituido. (21) Así, pues, por mínima que parezca, las revoluciones o la revolución de la que hablaremos aquí será(n) aquella(s) que logre(n) hacer una diferencia o que, incluso, suscite una posibilidad de transformación. (22)

Si la revolución no es ya un significante trascendental fuerte y único que acecha como fantasma terrorífico o como un rey o una reina todopoderoso(a), (23) y que, en realidad, ya ha sido decapitado(a), (24) quiere decir que, en efecto y como nos lo dice Arditi o Lefort, la propia revolución —como el orden— no está sustraída de la polémica, es decir, de la política. La revolución misma es polémica y crea polémica, y, en tanto concepto, no es nunca ontológicamente consistente de manera plena, como tampoco lo será ni el orden ni la política misma. (25) Así, pues, hablar de la revolución desde un planteamiento democrático o desde el imaginario de una sociedad autoinstituida (Lefort y Castoriadis) (26) deberá considerar el carácter impuro y contaminado de la revolución, o, mejor dicho y en términos performativos, de la actividad de revolucionar. (27)

Dada la impureza y contaminación de la praxis de la revolución, convendrá sostener —de entrada— lo que considero como una aportación más del

pensamiento gramsciano, y es habernos permitido salir del impasse en el que nos ha dejado el debate contemporáneo entre potentia y potestas. (28) En Gramsci, no se trata simplemente de lo uno ni de lo otro. En la lectura gramsciana clásica, se trata —si acaso— de los dos elementos; aunque en el Gramsci aquí defendido trataremos algo más complejo. Intentaré dar cuenta de cierta prioridad de la potentia o lo político —que no de la política— y su carácter ubicuo e instituyente, manteniéndose siempre en su permanente y necesario derrame, en tensión con el orden (este último también, a pesar de cierto anarquismo, necesario e importante). (29)

Se trata, entonces, de una revolución no total, sino de carácter simbólico primordialmente, en perenne actividad o permanente disposición afectiva hacia la actividad misma de revolucionar, y que, dada su fragilidad o irrebasable incompletud, se ha desencantado, desfetichizado y vuelto trágica, puesto que jamás será plena. No obstante, justo por ello, por paradójico que parezca, es capaz de promover la transformación alegremente. (30) No es cuestión sólo de apelar al gramsciano pesimismo de la inteligencia, pero optimismo de la voluntad (31) que pareciera contener resabios nietzcheanos y maquiavélicos; (32) es decir, no únicamente dado que siempre se escenifica la lucha entre virtù y fortuna, sino, asimismo, porque si hay algo inerradicable —e incluso deseable— para cierto orden es el antagonismo. No sobra decir ni es casualidad que la convulsionada, compleja y atomizada Italia, cuna de un pensamiento primordialmente político y con sensibilidad para pensar la vida, la historia, lo contingente y la precariedad en ausencia de Estado, (33) nos haya legado —casi al mismo tiempo— tanto el pensamiento del Estado —lo stato—, la revolución y el fascismo, (34) como el de la política compleja y sin dioses.

Ahora bien, no me refiero aquí al pensamiento del revolucionario comunista que fue Antonio Gramsci, sino a Maquiavelo nuevamente: el padre del antagonismo político o de la política como conflicto según Lefort; o el pensador revolucionario-popular según Gramsci; o bien, el pensador de lo nuevo, la coyuntura y la contingencia, según Althusser. (35) A decir de otros, como Esposito, el acontecimiento llamado Maquiavelo lo convierte en un pensador diabólico en tanto pensador de lo político irrepresentable; (36) o, por el contrario, como consejero de príncipes o, simplemente, apologeta del realismo político en su versión cínica. Lo curioso es que, en el mismo Maquiavelo, sea en el cínico o en el popular emancipador, no hay duda de que se trató tanto del pensador del orden nuevo, como también, según Hannah Arendt, del padre espiritual de la revolución. (37) Maquiavelo es, pues, el pensador de la necesidad

de lo stato, de la permanencia de cierto orden democrático-republicano y —al mismo tiempo— aquel que se considera como el inspirador de la revolución; es decir, del movimiento frente a lo que permanece o del movimiento —también— permanente que funda una nueva permanencia (38) en devenir (o sea, en frágil sedimentación y siempre desbordada por el conflicto instituyente desde ese deseo jamás satisfecho de no ser dominado). Cabe destacar que, si leemos la aparente antítesis orden versus conflicto, que no es tal en Maquiavelo, (39) de igual forma podría pensarse, en términos no antinómicos, la permanencia y el movimiento, o bien, cierta revolución y cierto Estado. ¿Será, entonces, que se alimentan y necesitan mutuamente? Y si es así, ¿qué tipo de movimiento o permanencia se inauguraría en el gesto maquiavélico? ¿Se trataría de movimientos contaminados, impuros y no totales, así como de permanencias —de igual manera— incompletas e imposibles en su plenitud? ¿Desde este gesto trágico que se explica por el inerradicable antagonismo —o lucha de deseos— que permite reconfigurar un realismo político complejo y abierto a lo diferente o lo imposible, se podría decir que es Maquiavelo —y no únicamente Nietzsche— quien anuncia una suerte de eterno retorno, pero de lo diferente?

Existe un origen italiano del término revolución. Para Patxi Lanceros, no es necesariamente Maquiavelo, sino su ciudad, Florencia, la cuna de la rivoluzione política. Cito a Lanceros:

Ya en el siglo XIV, en Italia, la palabra revolución se insinúa próxima a la novedad, o sinónima, y además trasladando su ámbito de ejercicio al territorio social y político; es la premonición de una tendencia que, a la postre, resultará imparable: sortilegios de la metáfora. Giovanni Villani, por ejemplo, informa (antes de 1348, fecha de su muerte) de que la città nostra ebbe tanta novità e varie rivoluzioni; y Domenico Buoninsegni (fallecido en 1446) describe el affaire Ciompi de 1378 como grandi novità e rivoluzione quasi incredibile. Dado que ambos testimonios, cercanos en el tiempo, se refieren a Florencia, se puede pensar que esa ciudad, pionera en tantas cosas, lo fue también en la alquimia del concepto. (40)

No es que, con anterioridad, como nos lo dice Lanceros, no se haya utilizado dicho término. De hecho, este concepto posee orígenes un tanto medievales y

cristianos haciendo referencia al: “Curso regular, ordenado y circular de las estaciones o de los astros (revolutio temporis, lunaris cursus revolutio) o a la transmigración de las almas, creencia relacionada con el tiempo circular y el retorno de lo mismo (…opinio translationis vel revolutionis animarum)”. (41)

Sin embargo, el texto que pondría en circulación el término revolución sería uno de Copérnico, titulado “De revolutionibus orbium coelestium” (1543); en el cual, dicho vocablo hace referencia al movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas. (42) Como nos dice de nuevo Lanceros: “[A Copérnico] Le habría parecido un sarcasmo del destino —o un prodigioso desatino— que la palabra revolución, que dictaba un movimiento pausado, regular, calculable y estrictamente sometido a ley, fuera utilizada para describir un cambio instantáneo y violento, una suspensión de la legalidad: un estado de excepción. (43)

Sin embargo, la revolución, antes de convertirse en una suerte de estado de excepción (o habría que decir que antes de convertirse en una excepción de Estado), (44) se concibió en su supuesto carácter ordenado, regular, sometido a ley (45) y en eterno retorno. Aunado a ello, no sólo el eterno retorno perduró en ámbitos astronómicos, sino también políticos, por lo cual la revolución fue entendida, entonces y en un primer momento —siglo XVII—, como reinstitución o retorno a los orígenes. Es curioso que la palabra revolución, que hoy —haciendo sinécdoque— la pensamos como ultraviolenta, brusca, absolutamente novedosa y sin ley, (46) haya estado asociada en sus orígenes justamente a lo contrario, es decir, a un movimiento ordenado, sometido a ley y cíclico. Como afirma Hannah Arendt: “El concepto de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII”. (47)

En efecto, tal idea, según la cual la revolución tiene que ver con un cambio brusco que inaugura un tiempo totalmente nuevo, sin restos y que se abre indefinidamente hacia el futuro, es producto tanto de la Revolución norteamericana como de la Revolución francesa. Ya no se tratará, pues, de pensar la revolución como un movimiento circular y sometido a ley, sino como una apertura total o cesura por donde, abriendo un hiato con el pasado, comienza un nuevo tiempo lineal e incontaminado. Es ya desde esta acepción, por cierto, de donde nos vienen las relaciones de la revolución con la violencia, el terror y

con ese proyecto cartesiano de tabula rasa (48) a partir del cual no es imposible pensar en sus consecuencias indeseables, dado su carácter total y puro, es decir, como gran mito o fetiche. A decir de Patxi Lanceros, es en ese momento también —dígase de paso— cuando la revolución engendra a sus peligrosos, homogeneizadores y colonizadores hijos llamados: “Progreso, Historia, Estado, Nación”. (49) Sea como rotación, cesura o en su acepción meramente científica, es un hecho que la revolución —en tanto idea y práctica— es contingente y plural. (50) De manera que, cuando uno se embarque en la crítica hacia la narrativa de la revolución, deberíamos estar obligados a preguntar ¿cuál revolución?, pues bien podría afirmar que hay más de una narrativa de la revolución en disputa, aunque eso no niegue que haya sido —y quizá siga siendo — dominante la matriz proveniente de la Revolución francesa.

Hannah Arendt, por su parte, se atreve a datar el momento inaugural de aquella violenta y cuestionable revolución. La fecha de dicho acontecimiento es, según ella, el 14 de julio de 1789, cuando el rey tuvo que ser corregido en su apreciación, ya que algo novedoso estaba ocurriendo: “Es una revuelta dijo el rey, no, dijo La Rochefoucauld, ‘es una revolución’”. (51) Para Patxi Lanceros, aquí se trataba de “una revolución que no volvía a ningún principio, [sino] que se instauraba como principio. Era una revolución que colonizaba el espacio y el tiempo, que inauguraba el calendario. Era un mito”. (52) Pero, ¿por qué otras razones se trató —la de 1789— de una revolución propiamente dicha? Según Arendt, porque se escenificaba, preponderantemente, la irrupción del populacho, (53) así como la posibilidad de transformación y conversión de los súbditos en gobernantes. Aunque, asimismo, aquello que fortalecía la sensación de la novedad era la utilización de la violencia y el papel ideológico de la libertad. (54)

Ahora bien, discerniendo, diría que la revolución en la que se piensa en este presente escrito sigue siendo popular según la circunstancia, pensando el significante de lo popular en su versión virtual, es decir, jamás actualizada plenamente, sino como lugar de los sin parte, o de la parte sin parte. (55) Más aún, considero importante aclarar que, más allá de pensar en una simple dialéctica de conversión de súbditos en gobernantes, el presente análisis se centra en pensar la revolución como el cuestionamiento permanente hacia el orden que naturaliza estas diferencias.

Así, pues, la revolución es un cuestionamiento no total del orden, sino uno radical (56) de las condiciones de posibilidad de dicho orden que permiten

determinada partición de lo sensible, o bien, cierta distribución de lugares. Partición que, además, imposibilita tanto su cuestionamiento como la construcción de un orden otro. En este sentido, la revolución tiene que ver con la libertad e igualdad en tanto operadores de una diferencia (Rancière y Arditi). Por otra parte, tiene que ver con la violencia, aunque no necesariamente la denominada "física o militar", sino con la violencia simbólica o discursiva, (57) o inclusive, y maquiavelianamente, con la astucia como violencia no violenta. (58) El problema sobrevendrá cuando esta revolución se convierta en un fetiche pretendidamente puro, el cual, dada su pretensión total, terminará no sólo por reproducir lo que ya criticábamos, sino, peor aún, acabará —si se puede hablar del término— instalando un orden mucho más opresivo que el que también ya criticábamos. Dicho en otras palabras, dada la inminente necesidad de cumplirse en plenitud, la revolución ya convertida en orden demandaría profundos sacrificios y sería intolerante ante cualquier disidencia. Históricamente sabemos de un momento de la misma Revolución francesa en donde tal proceso comienza a operar como un movimiento imparable, autorreferente y aplastante, incluso, ajeno a la voluntad de los hombres. En palabras de Arendt: "Durante las décadas que siguieron a la Revolución francesa, predominó esta metáfora de una poderosa corriente subterránea que arrastraba consigo a los hombres, primero a la superficie de las gloriosas proezas, y después, hasta el fondo, al peligro y a la infamia". (59) Desde este momento histórico, pensando con Pablo Lazo, se podría hablar de la inauguración de la idea mitificada de la revolución. (60) Una revolución que, además de sus presupuestos totales, puros, no pocas veces ultraviolentos y después de ciertas lecciones históricas, reflejaría una extraña ingenuidad o actitud dogmática en sus creyentes. ¿Será, entonces, que, como nos lo dice Lazo Briones, "se trata de una afectividad que es mezcla de dos impulsos, no siempre en armonía uno respecto al otro: el impulso de una violencia básica destructiva, e incluso, autodestructiva […], entremezclada con el impulso de un placer imaginado"? (61)

Siguiendo con la crítica de Pablo Lazo, podríamos pensar, incluso, en cierta imposibilidad desmesurada —o patológica en los creyentes de la revolución mitificada— de habérselas con la realidad en cuanto a correlación de fuerzas o en tanto contingencia y junto con las resistencias que ello implica. En este último caso, incluso, se trataría también de una especie de no aceptación de la paradoja y de los obstáculos presentes en toda existencia. En este tenor, no sería casualidad que un pensador como Nietzsche profiriera una radical crítica a la idea de revolución en el § 463 de Humano, demasiado humano. En sus palabras:

Hay soñadores políticos y sociales que gastan calor y elocuencia en reclamar un cataclismo en todos los órdenes, con la creencia de que por efecto del mismo se levantaría muy pronto el soberbio templo de una bella humanidad. Desgraciadamente se sabe por experiencias históricas que todo convulsionamiento de ese género resucita de nuevo las energías salvajes, los rasgos más horrorosos y más desenfrenados de las edades anteriores; que, por consiguiente, un trastorno tal puede ser una fuente de fuerza para la humanidad inerte, pero no ordenador, arquitecto, artista, perfeccionista de la naturaleza humana. (62)

Así, pues, frente a la hýbris del colosal esfuerzo por comenzar de nuevo en términos plenos y absolutos, surgen "los rasgos más horrorosos y más desenfrenados de las edades anteriores". De ahí que, dadas las inalcanzables expectativas del acontecimiento revolucionario absoluto, sus hiperbólicos objetivos queden siempre aplazados y provoquen la sensación de una revolución sin fin con los costos que ello implica en términos de disciplina al ideario de la revolución; o, por el contrario, inciten a una sensación de decepción o —más aún— de fracaso. Por lo tanto, o bien la revolución absoluta y mitificada termina convirtiéndose en sinónimo de terror, disciplina o totalitarismo, o, en contraste, termina en una vacua palabra propia de demagogos, ingenuos o inadaptados. Pero, ¿qué sucede si la revolución no es absoluta ni está totalmente absuelta? ¿Qué sucedería si, así como cambió el sentido del término yendo desde Copérnico hasta el siglo XVII y luego al siglo XVIII, cambiara, estuviera cambiando y cambiáramos ahora el sentido de la revolución?

En efecto, la revolución no es absoluta, porque no es el fin ni el principio de todo, (63) pero, además, no es ab-soluta plenamente, porque no está liberada, sino que está ya —siempre— inmersa en una compleja red de relaciones de fuerzas. No está tampoco en el elevado topos uranos ni en las cavernas subterráneas, sino en las superficies abigarradas. (64) En este sentido, como ya lo advertía desde el comienzo de la presente reflexión, la revolución no es trascedente como si se tratara de un dios o un indiscutible principio automotor que promueve todo lo demás. La revolución es discutible y está abierta infinitamente —que no al mismo tiempo, puesto que se puede sedimentar— a la polémica. Es decir, es in-trascendente; (65) aunque, de hecho, en realidad, es

inmanente y fragmentaria apelando siempre tanto a lo nuevo como a la crítica radical hacia el statu quo.

Este tipo de revolución que ahora estamos repensando ya está sucediendo en los órdenes sociales complejos, los cuales, al igual que el nuestro, se encuentran atravesados de manera múltiple por el despliegue de la lógica del capital: el control de los cuerpos, deseos, territorios e ideologías; (66) aunque, de nuevo, sabemos que no totalmente, pues la hegemonía del grupo dominante es un campo de tensión en donde se construye su dirección cultural a través, principalmente, del consenso, la negociación y la lucha.

Por su parte, para Benjamín Arditi, en diálogo con Rancière y otros importantes pensadores, la revolución —en efecto— no es total, sino al contrario. Tampoco es un acontecimiento fugaz y dramático que tenga que ver con cierta violencia necesariamente. Para Arditi, la revolución es más bien una actividad performativa que consiste en “la actividad de revolucionar”. (67) Se trata, pues, de una revolución performativa, la cual empieza ya a suceder mientras se “piensa y actúa de manera revolucionaria”. (68) Es decir, mientras se piensan y se actúan formas para desafiar el statu quo o para polemizar —y disputar— “si las condiciones actuales dañan

o promueven la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es o no posible”. (69) Respecto de Arditi, me parece que su noción de revolución como actividad de revolucionar se acerca a la manera en la cual Rancière mismo piensa la política frente a la policía. (70) Así, no es que la parte sin parte hiciera política simplemente extendiendo sus derechos en la esfera de la policía, entendida esta última como partición de lo sensible, de nombres, lugares y maneras de ver, sentir y hablar (Rancière). De hacer eso, no sólo no sería revolucionario, sino que quizá ni siquiera política. En lenguaje de Gramsci, se trataría de una demanda meramente corporativa que no ha pasado a la universalidad hegemónica, la cual implicaría ese gesto práctico de universalización que pone en entredicho el conjunto de las relaciones sociales.

En síntesis, la revolución para Arditi es una posibilidad estructural de lo político (71) desde un específico lugar que es la parte sin parte. Parte sin parte que cuestiona el orden que posibilita determinada distribución y en donde dicha parte sin parte se encuentra menospreciada y oprimida. De ahí que la revolución, como ya lo comenté con anterioridad, tenga que ver con la crítica a las condiciones de posibilidad que hacen que determinado orden sea lo que es, o que

permiten que dañe la igualdad de

la manera en que lo hace; aunque la parte sin parte sepa de antemano —o deba saber previamente— que no habrá un cambio absoluto y puro, sin que eso, a su vez, impida que pueda re-arreglar el orden radicalmente a través de la impresión de huellas que estarán haciendo la diferencia y configurando otra combinatoria de relaciones de fuerzas. Como se podrá observar hasta aquí, la revolución se acerca mucho más a su definición etimológica en tanto "re" —hacia atrás u otra vez, de nuevo o intensificando— y volvere entendido "como dar vueltas". (72) De este modo, podría decir que revolucionar sería el acto de volver a darle vueltas al orden de manera intensa o revolverlo en tanto re-arreglar evitando la entropía (73) de un simple revolver para que todo siga igual, es decir, sin perder de vista que se piensa en la creación —no plena— de un orden nuevo o, en palabras gramscianas, de un Ordine Nuovo. Sin embargo, aquí el problema seguirá siendo ¿qué es revolucionario y qué no lo es? En principio, con Arditi, podemos darnos cuenta de que eso es un asunto en sí mismo polémico, pues las fronteras entre lo que es y no es revolucionario se vuelven muy permeables. Incluso así, para Arditi, la revolución tendría que ver, entre otras cosas, con la apelación a lo imposible más allá de la codificación realista de lo posible en su vertiente conservadora cínica

y que comprende la política como mero arte de lo posible. Asimismo, tendría que ver con la crítica hacia lo que he llamado condiciones de posibilidad del orden (a nivel teórico-ideológico y práctico); y, finalmente, también con la disputa acerca de si las condiciones actuales "dañan o promueven la igualdad y la libertad, preguntándonos acerca de si otro mundo o no es posible". (74) Incluso, en términos de las huellas que hacen la diferencia y promueven una novedad no absoluta, Arditi propone no sólo criterios electorales (75) o de orientación de políticas públicas, sino simbólicos en tanto construcción de agendas, resignificación de significantes clave, o bien, creación de nuevos significantes en el discurso público que van enmarcando las decisiones públicas en su afán de legitimidad. En mi lectura, dicho criterio simbólico me parece que está en Gramsci cuando apela a la noción de hegemonía o de reforma intelectual o moral, o bien, a la de lucha por un nuevo sentido común para posibilitar otras acciones políticas que promuevan libertad y la igualdad. Se trataría, en Gramsci, de la configuración de una nueva matriz de sentido que posibilite una nueva combinatoria de relaciones de fuerzas. (76)

Respecto de si es más correcto o no usar las palabras revolución, resistencia,

transformación o revuelta, elijo una vez más la de revolución. Esto, por los motivos ya señalados con anterioridad, entre los que reitero la posibilidad siempre abierta de resignificar (o re-petir) novedosamente (77) —que no plenamente— la revolución como nos lo dice Benjamín Arditi, así como por la importancia histórico-simbólica de la palabra —sobre todo en América Latina— y por la tradición marxista o postmarxista —dígase revolucionaria— en la que se inscribe el presente libro. Psicoanalíticamente hablando, de acuerdo con Arditi, diría que hablar de la revolución no trataría, en dado caso, de establecer un nexo patológicamente melancólico, sino de duelo creativo, (78) puesto que, además, el fantasma de la revolución sigue más presente que nunca y continúa provocando el imaginario colectivo latinoamericano.

En una idea que extraigo de Žižek, aunque insertándola en otro contexto, diría que, más allá de "tirar al bebé con todo y el agua sucia" (79) —pensando la revolución como el bebé o el objeto de disputa—, o, por el contrario, de "echar el agua sucia para dejar al bebé", propondría, muy psicoanalíticamente y de manera antiidentitaria, dislocar o suspender (que no re-negar plenamente del bebé) para enfrentarnos al agua sucia, esto es, a sus críticas, críticos y demás enfermedades.

De esta manera, la crítica sería, en primer lugar, hacia la metafísica de la presencia (80) que está detrás del imaginario ultraviolento, mitificado y absoluto de la revolución. Si con Nietzsche, Foucault y otro tanto —y atrás— con Maquiavelo, asumo que lo que hay son relaciones de fuerzas, así como un orden constituido y siempre rebasado e imposibilitado por las mismas relaciones de fuerzas que le son desbordantes —además de constitutivas y constituyentes—, entonces el estatuto de la revolución tendría que cambiar. De nuevo, retomando la mencionada metáfora psicoanalítica, la paciente llamada revolución se habría de confrontar a sus fantasmas hasta atravesarlos para darse cuenta de que no es la diosa que pensaba ser, sino que, incluso y más en una especie de esquizoanálisis, está ya y siempre atravesada por múltiples relaciones de fuerzas y por múltiples relatos que hacen que ella siempre se encuentre en diferencia consigo misma; sin que ello signifique que no existan ciertas notas constitutivas que permitan diferenciar una revolución, y sin que eso le impida ser una potencia de construcción disolvente y no plena de lo nuevo. Gran parte de estas ideas que permiten re-pensar la revolución, dislocarla-deconstruirla, debilitarla o revolucionarla a ella misma, provienen de dos momentos históricos primordialmente. El primero de ellos es Gramsci cuando, dándose cuenta de la complejidad del entramado político en Occidente, (81) asume que el

planteamiento de la revolución ya no puede ser en términos de un golpe brusco y violento que busca tomar el poder, sino que ha de irse construyendo pacientemente desde los mismos soportes simbólicos del orden social, con el fin de ir generando consenso y así poder ensamblar colectivos para que, una vez lograda la dirección cultural de uno o más grupos en toda la sociedad, se pueda devenir Estado, aunque sin dejar de seguir realizando la lucha cultural. La revolución, pues, comienza a dejar de ser ese golpe dramático en el vacío pleno que corta el tiempo en un antes y un después sin rastros.

Cabe aclarar que, ya en el siglo XIX, gente como Proudhon, o el mismo Marx y sus seguidores, apelarán a la revolución permanente, la cual no debía conformarse con las victorias burguesas, sino que debería pretender llegar más lejos, aunque con la convicción —sobre todo entre los seguidores— de que, en algún punto, llegaría un momento final. Sin embargo, dado que siempre hay desbordantes y conflictivas relaciones de fuerzas, difícilmente alguien podría pensar en momentos finales en donde el orden social, de manera plena y súbitamente, sea transformado y seamos todos felices, libres e iguales. Es demasiada la literatura que discute una creencia así, ya que, además, implica tanto la negación de la propia historia y la política misma, como de cualquier diferencia, disidencia y resistencia. Esta última fantasía, para hablar con Lefort, pretendería el fin de los antagonismos, la discusión y entronización de su proyecto como el único sin percatarse, nuevamente, que el orden es una creación y lo que hay es conflicto de fuerzas, deseos y cuerpos; o, en dado caso, caos en un plano ontológico —y, en el óntico, pluralidad, diferencia y sujetos no plenamente racionales. (82)

Señalaría, como segundo momento de cuestionamiento de la matriz absoluta y jacobina, al pensamiento post-68 —en particular en Francia— (83) junto con autores como Foucault o el mismo Gilles Deleuze. (84) De esta tradición postestructuralista y post-revolucionaria, señalaría algunas aportaciones paradojales y potentes de lo que, desde dicha perspectiva, se conoce como revoluciones moleculares.

Y es que, en efecto, las reflexiones sobre la revolución derivadas del movimiento del 68 no sólo matizan la tradicional y jacobina idea de la Revolución francesa de 1789, sino que, en efecto, se asemejan mucho más y casi indistintamente a lo que —más o menos— conocemos como movilización social. Es más, se cuestionará el hecho de que realmente haya sido una revolución. Se podría afirmar que se trató más de una post-revolución o revolución molecular, dados

los profundos cambios a nivel simbólico o del sentido común (85) que posibilitaron una reorganización de los propios dispositivos de la dominación. Con lo anterior, quedaba claro que la revolución, incluso en su formato post-, no dejaba de aportar novedad radical. (86)

Ciertamente, esta actividad de revolucionar, o bien esta teoría y práctica de la revolución, no sólo ya no se pretendía pura, absoluta y total, sino —por el contrario— antiautoritaria, antiinstitucional o postinstitucional, o, sería mejor decir, infrainstitucional. (87) Y no es sólo por desconfianza hacia lo institucional, sino, asimismo, por un asunto de premisas diferentes a la idea clásica de la Revolución y sus rasgos institucionales o estatalistas. Las movilizaciones del 68 evidenciarán que el orden institucional traiciona lo múltiple, dado que le es consustancialmente imposible abarcar la multiplicidad y las líneas de fuga, es decir, los desbordes del orden. (88) Dicho orden es ya un corte y, como tal, genera exclusión. Por supuesto que hay de órdenes a órdenes, y que algunos pueden ser, a pesar de todo, mucho más deseables que otros. Sin embargo, el punto es que el orden de lo molar opera simplificando y sin advertir que, muchas veces, es una simple respuesta a la movilización de la multiplicidad y sus líneas de fuga, o bien y en realidad, se trata de un nodo más de la trama de lo social, que es atravesado por muchos otros que se encuentran constantemente en lucha. Dicho en otras palabras, en muchas ocasiones, lo determinante o la potencia constituyente no se encuentra en el orden institucional o molar, sino en el nivel molecular desbordante, es decir, en el nivel aquende y no allende de los cuerpos y los deseos, o sea, en la microfísica del poder (Foucault). Para este planteamiento micro o post-revolucionario, además de posibilitar no pensar y actuar ya en términos de revoluciones totales o puras —sino contaminadas y, a veces, contradictorias—, (89) lo importante se encuentra —sobre todo— a nivel de los deseos, los cuerpos, la sexualidad y las formas de relacionarnos mutuamente entre seres humanos. Lo institucional, en cambio y casi siempre, se asemeja más a una estructura autorreferente que sigue engañada por la fantasía de ser “el” motor de la historia.

Como se puede observar hasta aquí, dicho planteamiento había terminado de entender que —muchas veces— no todo —sino muy poco— se juega en el ámbito institucional; el cual ya carga con una serie de orientaciones sistémicas que casi siempre imposibilitan la novedad, y que, por ello, la revolución novedosa y radical —que no pura— tenía que voltear hacia el ámbito del deseo, los cuerpos y la vida como espacios privilegiados de disputa; en síntesis: tenía que voltear hacia toda aquella multiplicidad en devenir —y por venir— que,

como “diluvio”, siempre desborda el orden institucional. Lo que explicitaban, entonces, dichas luchas es que el orden y sus fantasías, en su formato capitalista, creaban exclusión y desigualdad.

Estas fantasías, por su parte, no se percataban de que, a su vez, se sostenían sobre una multiplicidad negada de relaciones de fuerzas y que, muchas veces, otros nodos tenían mayor capacidad de intervención. En esta disputa, el orden —dado que se las tenía que haber con voluntades libres y resistentes— tenía que apelar, asimismo, al convencimiento aceptando, a regañadientes y muchas veces, lo que las luchas contrarias también demandaban, por lo cual terminaba siendo dicho orden no total ni impermeable, sino fragmentado, permeable y frágil. (90) Incluso, llegando más lejos, el pensamiento de tipo deleuziano y foucaultiano (91) posibilitaban pensar que lo realmente importante no se jugaba en el ámbito electoral, (92) por ejemplo, ya que esto era poco efectivo y —más bien—, muchas veces, reproductor de lo mismo. Lo fundamental, entonces, se juega a nivel del imaginario simbólico, de las ideas del sentido común y lo que ya hemos dicho con anterioridad: los cuerpos y deseos, es decir, a nivel no molar, sino molecular. (93) Así, pues, mientras el orden o los órdenes y sus dispositivos pretenden aplicar torniquetes (Deleuze) de múltiples maneras y por todo el entramado social (no sólo verticalmente, sino transversalmente en la vida de los subalternos —biopolítica), un pensamiento revolucionario debería de pensar y actuar a nivel de las líneas de fuga emancipatorias. De ahí que, a nivel molecular y en un intento por desterritorializar los flujos para la construcción de una agencia política crítica, Deleuze se preocupara tanto por criticar a cierto psicoanálisis que, pensando el deseo como falta de algo, en realidad lo edipizaba, privatizaba o familiarizaba como un asunto de Papá-Mamá-Yo. Ante ello, dada la necesidad de desbordar o esquivar los torniquetes, Deleuze escenificaba una sutil y molecular lucha revolucionaria pensando el deseo como potencia y relacionando los asuntos del deseo con lo social, político y económico. Por supuesto que, recuperando el deseo del agente en singular tan olvidado, incluso, por el propio marxismo —como acusará Deleuze—, tampoco estaban ahora girando el plano hacia una perspectiva pequeño-burguesa, individualizante y despolitizada, sino que, al contrario, se trataba del reconocimiento del deseo del sujeto entendido como singular-plural o como individuo-social (Virno), es decir, como un singular atravesado de sociedad. De manera que se trataba, igualmente, de politizar o antagonizar aquellos ámbitos de la vida cotidiana tan importantes y constitutivos que la revolución molar había olvidado inocente o perversamente. (94)

Ahora bien, estos interesantes planteamientos no enfrentan pocos problemas, claro está. Y no me refiero tanto a los propios planteamientos en sí, como a las lecturas o consecuencias prácticas que podrían ocasionar —y que han ocasionado. La primera de ellas es una suerte de dicotomización entre lo molar y lo molecular, o bien, entre lo estatal y las líneas de fuga como ámbitos opuestos y claramente enfrentados el uno contra el otro. Esta lectura no sólo sería una simplificación en sí, sino también se trataría de una simplificación del propio planteamiento deleuziano. (95) Además, la premisa dicotómica no sólo pecaría de ingenuidad, sino que podría acarrear otras consecuencias indeseables para la propia movilización revolucionaria. La primera de ellas podría ser desde una pasión antinstitucional hasta la creencia, según la cual, lo micro es lo único correcto y más valioso, y no lo institucional. Ahora bien, si sumáramos a la pasión antinstitucional la fijación obsesiva en lo molecular sin

vinculación orgánica, el desliz hacia la privatización (96) —cuando justamente parece ser que eso es lo que se deseaba combatir— sería ipso facto. Así —por ejemplo—, al tiempo que me preocupo, única y exclusivamente por un asunto identitario personal mientras todo un aparato institucional decide expropiar, violentamente y para usos que atentan contra el medio ambiente, una porción importante de tierra que le pertenece a mi comunidad, terminaría entonces en una semejanza con la postura liberal, según la cual es mejor laissez faire, laissez passer.

Una consecuencia más, también relacionada con las anteriores, sería la falta de puentes entre la potentia y la potestas, o entre lo político y la política, o bien entre lo molecular y molar. Lo único que nos quedaría sería la opción entre la mera línea de fuga o el estatalismo más ramplón. (97) De nueva cuenta, no sólo significaría una simplificación del debate, sino, además, dadas las condiciones actuales, un error estratégico, puesto que, o me preocupo más por la forma y la figura de mi existencia alternativa (e, incluso, de mi comunidad, mientras el despojo continúa hasta legalizarse-institucionalizarse) o, por el contrario, me limito a sostener la fantasía del nivel institucional supuestamente no rebasado y en tanto motor de la historia. Finalmente, desde estas ramplonas lecturas de Deleuze, no es difícil derivar hacia un cinismo realista, por una parte, o bien, hacia un retoricismo panfletario.

Otra de las críticas más comunes hacia el planteamiento deleuziano —aunque quizá no la más fuerte— está relacionada con un asunto de lenguaje y estilo del potente filósofo francés. Pareciera ser que, en ese intento por reflejar o encarnar

las propias líneas de fuga frente a un orden molar, aplastante, dicotómico y falocéntrico, al pensamiento post- de la revolución se lo ha acusado de ser complejo, barroco y tan poco claro que termina siendo poco revolucionario al terminar confinado en un selecto grupo de estudiosos universitarios. De acuerdo con José Luis Pardo, estudioso de Deleuze, este pensamiento post- —deleuziano— sobrevalora tanto la revolución molecular, que termina deflacionando, en extremo, la política del día a día. (98) Dicho en otras palabras, si no se desea jugar o fantasear delirantemente, uno debería embarcarse, única y exclusivamente, en una tarea revolucionaria. A esto, Pardo lo denomina Cláusula Revolucionaria, y llega a ello gracias a la crítica que ya le hiciera el mismo Rorty a esta forma de pensar la revolución.

Ahora bien, independientemente de las demás críticas que pudieran enunciarse, o la debilidad de las ya presentadas aquí, me parece que una lectura atenta al propio Deleuze podría irlas despejando, aunque quizá sin —y no sería mi intención— zanjar por entero la discusión. Una primera respuesta a gran parte de los cuestionamientos expuestos con anterioridad podría encontrarse en un texto posterior al Anti-Edipo; texto, dígase de paso, elaborado con la pretensión de explicitar el movimiento del 68. (99) Me refiero a una obra de los años ochenta conocido como Mil mesetas y su concepto de rizoma. Precisamente, es el rizoma, en tanto propuesta para pensar lo múltiple, lo complejo, lo que está en devenir (y sin desconocer la presencia de fijaciones parciales —Laclau, Lefort—, puntos nodales o nudos), en donde también se puede leer la paradójica combinación entre lo arborescente y reticular, o entre lo molar y molecular, pues recordemos que el rizoma es impuro.

Benjamín Arditi, refiriéndose a otro debate contemporáneo relacionado con la presente reflexión (que es el del enfrentamiento de la propuesta del pueblo o formación de una voluntad colectiva para construir un Estado nuevo contra la propuesta de la multitud (100) entendida como estrategia que plantea la salida del aparato estatal), propone ver el rizoma como una especie de desplazamiento de la simplificadora dicotomía:

Hay un gran entusiasmo por la idea de rizomas entre los defensores de la multitud, pero a menudo se olvidan de algo que Deleuze y Guattari decían acerca de la relación entre formas arborescentes y rizomáticas: hay rizomas con regiones y sistemas arborescentes que engendran rizomas en su seno. Mutatis

mutandis, la pretendida pureza de la multitud o la representación es un mal mito, pues se contaminan mutuamente y engendran una variedad de formas híbridas. (101)

Por otra parte, el rizoma, en este mismo sentido, podría ser visto como puente entre la potentia y la potestas, o entre lo constituyente y lo constitutivo, aunque —y al igual que en el rizoma— sin que ambos momentos se identifiquen o solidifiquen definitivamente, sino sólo tentativamente, dado que hay siempre un exceso de las líneas de fuga o, en este caso, del poder constituyente. En este sentido, Benjamín Arditi (respecto de posturas radicalmente antinstitucionales por una parte y estatalistas por la otra, aunque también sin pretender una fusión identitaria) propone pensar la movilización social radical o actividad revolucionaria (102) como “mediador evanescente” (103) entre dos mundos, o entre el orden establecido y un nuevo orden —no absolutamente nuevo— a través de su impacto simbólico o institucional, sin que sea absorbido por lo institucional. De ahí su estrategia postliberal o, dicho en otras palabras, de desborde, aunque no de destrucción total de cierto orden institucional.

Por su parte, Santiago Castro Gómez, a partir de un discernimiento crítico de Žižek, Laclau, Dussel, Lefort y Gramsci, expondrá una perspectiva similar de puente entre ambas estrategias contrapuestas, pero evitando su identificación o la fetichización del orden, manteniendo así una preferencia por lo constituyente —o potentia— en desfase y derrame de lo institucional, aunque en tensión también constante. (104) Esta propuesta, dígase de paso y como nos lo dice el propio autor, se posibilita gracias a ciertas aportaciones de Antonio Gramsci y sus reflexiones sobre la sociedad civil.

Ahora bien, respecto del estilo y la ambigüedad de la estrategia política resultante del planteamiento deleuziano, podrían tener cierta razón las críticas, dado que, en efecto y no en pocas ocasiones, la perspectiva molecular encuentra su ámbito de influencia y reproducción entre selectos grupos de investigación universitaria sin mayores vínculos con la realidad social de las mayorías populares. Quizá también tenga algo de verdad la crítica hacia la utilización de un lenguaje oscuro y, por ello y en cierto sentido, aristocrático.

Como punto final del presente apartado, conviene al menos enunciar las problemáticas advertencias del pensamiento contemporáneo revolucionario o

crítico. Žižek, por ejemplo, desconfía de las luchas por la diferencia por aspectos culturales o asuntos de género, porque, para él, sólo valen la pena aquellas luchas anticapitalistas, tal y como si el capitalismo se convirtiera, en el argumento del esloveno, en una suerte de significante trascendental. (105) Para otros pensadores, como Vattimo y su cato-comunismo, habrá que evitar toda apelación a la violencia y, en su lugar, poner al amor kenótico, (106) de manera que se coloca así y aparentemente en el extremo opuesto de la postura de Žižek. De igual manera, encontraremos múltiples posturas en disputa dentro de la izquierda contemporánea y con sus perspectivas premisas, tales como aquellas de la propuesta del posfundamento (Marchart): las cercanas al psicoanálisis. Por otra parte, también existirán posturas que apelarán al idealismo alemán racionalista, como las de Habermas, u otras racionalistas-éticas, como las de un Apel o Dussel en América Latina; o bien, otras más que apelarán al éxodo radical del Estado o al autonomismo en sus diversas variantes (Virno, Negri). Incluso, por último, habrá aquellos quienes apelen a la lógica de las equivalencias y la construcción de una voluntad colectiva —al estilo Gramsci— llamada pueblo, intentando formar un nuevo Estado (Laclau y su momento hobbesiano). (107) Como se verá, son más las diferencias que los acuerdos entre posiciones preocupadas por la crítica a la dominación, explotación y desigualdad, lo que hace de las posturas revolucionarias o de la transformación un campo también de diferencia, antagonismo y batalla. El problema será que, en esa interminable discusión, se les escapa la posibilidad de intervenir en la realidad. Y es que, por momentos, las premisas son tan radicalmente antitéticas que el acuerdo es imposible. Quizá tenga razón la filosofía de la praxis gramsciana y sea la propia práctica revolucionaria la que podría ayudar a resolver los debates académicos. Lo que también será cierto es que, muchas veces, los planteamientos de lo político, de la potentia o lo constituyente terminan viendo, con recelo y absoluta desconfianza, lo institucional; o viceversa: lo institucional a lo constituyente de la misma forma. No obstante, de nuevo y sin pretender la absorción total de ninguno de los polos, afirmo la urgencia de un pensamiento que sea lo suficientemente inteligente y sensible como para pensar estrategias revolucionarias en términos de lo constituyente y lo constituido, o de lo político y la política —o de la potentia y la potestas—, pero evitando clausuras o cierres con pretensiones de plenitud. Ya dirá José Luis Pardo que, difícilmente, la desnudez o el vacío del afuera estatal es una opción efectiva de sobrevivencia, (108) aunque —claro está— tampoco lo meramente estatal.

Afirmo, con Gramsci y Santiago Castro, una preponderancia de lo constituyente

sobre el orden, pero con conciencia de que la izquierda también tiene que aprender a gobernar y tomar decisiones emancipatorias en términos de políticas públicas; y esto, sin pretender que ése sea el campo final que absorba, violentamente, las diferencias y la capacidad de disidencia o de criticar el orden para mejorarlo señalando sus puntos ciegos. Recordemos que, para Rancière, todo Estado es oligárquico, ya que siempre tiene un inevitable error contable que produce exclusión. (109) Dussel, por su parte, sostiene que todo orden, como tal, es humano y artificial, y, por ello, limitado o parcial. (110) De ahí, entonces, la importancia de la crítica permanente o la preferencia por la movilización emancipatoria desbordante. Más aún, si junto con pensadores como Lefort o Laclau, afirmo el antagonismo como constitutivo y constituyente de todo orden, o como elemento inerradicable, no sólo tendría que postular una política agónica y siempre inmersa en una conflictiva correlación de fuerzas —tanto en el plano ontológico como en el óntico—, sino que, además, tendría que pensar el orden constituido como un nodo, fijación parcial o tregua tentativa, (111) en un mar de antagonismos que lo cruzan y desestabilizan, pero que también le dan consistencia.

Me parece que Gramsci, leído a través de Maquiavelo, (112) puede responder a estas problemáticas ya señaladas por el pensamiento crítico contemporáneo. Sin embargo, aclaremos un asunto relevante. Dicho pensador italiano es, ciertamente, hijo de su tiempo, aunque lo menos que se puede pretender es intentar decir que, en Gramsci, se encuentra la solución última o la respuesta final a todas las necesidades de las luchas contemporáneas, puesto que pertenece a una época determinada —si bien guarda ciertas similitudes con la nuestra claramente. No obstante, como los grandes pensadores, ha construido un andamiaje conceptual con pretensiones de universalidad o capacidad de viajar a otros contextos para que, desde ahí, ahora nosotros podamos traducir-traicionar y reinstituir al mismo Gramsci. (113) Para dar ese paso, considero necesario enfrentar y despejar ciertas lecturas del comunista sardo.

A Gramsci, dígase de paso, se le acusa de idealista. Sin embargo, para saltar viejas polémicas, Gramsci hablaba de bloques —entre la estructura y la superestructura, por ejemplo— y, posteriormente, relaciones de fuerzas. Tampoco es dialéctico en un sentido clásico, como si la historia fuera en sí misma dialéctica. De hecho, y como nos lo dice Frosini, hay una prioridad del concepto de inmanencia sobre el de dialéctica. (114) Su dialéctica es sólo una herramienta didascálica que le sirve para pensar —en bloque— la relación dinámica entre el hombre y las relaciones de fuerzas. Si bien apela a la

importancia del partido político comunista, se debe a que era una institución muy importante en su época, aunque sabemos, por Marx, que sus concepciones acerca de lo que debería ser un partido no se parecían a las que hoy tenemos en la ciencia política. Se trataba, más bien, de una especie de agrupación evanescente. De ahí que sea más correcto hablar de organización en Gramsci, incluso, en términos de autoorganización, comuna o consejos de fábrica. De cualquier manera, como nos dice el estudioso gramsciano Guido Liguori, cuando Gramsci habla de partido o Príncipe moderno, también pareciera referirse, en términos más o menos equivalentes, a: "Filosofía de la praxis, a veces 'centro homogéneo de cultura' adecuado para desarrollar 'un trabajo educativo-formativo'. El partido gramsciano es parte de la clase, debe tener con ella una conexión orgánica, pero debe también sobrepasar —gracias al nexo vital con la filosofía de la praxis". (115)

Asimismo, a Gramsci se le acusa de esencialista, aunque sus estudiosos como Fabio Frosini y Cospito (116) nos han advertido que una lectura atenta no puede olvidar que, en 1932, (117) adopta más una postura maquiaveliana en términos de relaciones de fuerzas y ya no utilizaría la clásica división —tan cara a Marx y a Gramsci mismo— entre base y superestructura. Tampoco es tan fácil concluir en Gramsci una especie de hýbris total, como si el fin de la historia estuviera a la vuelta de la esquina de la revolución; puesto que, nos lo dirá Frosini, si lo que hay son relaciones de fuerzas, toda hegemonía resultante de ello se encontrará siempre desbordada y quebrada por dichas relaciones: (118) situación que hará que la hegemonía no sea total, sino que tenga límites y esté siempre expuesta a la posibilidad de crisis. Por ello, considero que es mejor hablar de hegemonías fragmentarias.

Habría que decir que, para Gramsci, solamente hay hegemonía integral si se conquista la sociedad política o el Estado en sentido restringido. Dicho esto, Gramsci, en una perspectiva orgánica, podría suscitar posibles consecuencias autoritarias de cerrarse en ese proceso si es que no se piensa como tregua momentánea. (119) Empero, dado que he asumido la importancia de las relaciones de fuerzas en el discurso gramsciano, tendría que tomar distancia de esta crítica que realizan también autores como Santiago Castro. (120)

Lo que ciertamente me atrevería a afirmar es que, difícilmente, el —necesario— pasaje a la sociedad política que sí contempla Gramsci pueda convertirse en una estrategia para todas las coyunturas. En ese sentido, me alejaré de Gramsci, es decir, me apartaré de esa necesidad de conquistar la sociedad política en todas

las circunstancias. (121) Por el contrario, afirmaré y subrayaré —con Gramsci— la autonomía y derrame —también— de las luchas populares y su posible éxito sin ese nexo necesario en tanto logren modificar una correlación de fuerzas o en cuanto a que logren des-sedimentar y colaborar a una sedimentación otra; pero, reitero, sin necesariamente conquistar o hegemonizar la sociedad política, aunque sin perder de vista que dicha transformación, en Gramsci, debe también tener cierta existencia en términos económicos. Es decir, no se trata de un asunto meramente cultural, sino cultural y económico igualmente.

Dado lo anterior, a continuación analizaré el concepto de revolución en Gramsci y destacaré sus aportaciones más valiosas al debate contemporáneo. Posteriormente, examinaré el perfil del nuevo hombre o el agente revolucionario desde Gramsci, pero también insertándolo en el debate contemporáneo. Finalmente, realizaré una recapitulación del presente apartado destacando, de nuevo, la importancia de ciertos conceptos clave en la obra del comunista italiano.

GRAMSCI Y LA REVOLUCIÓN

De acuerdo con Lelio La Porta, la revolución, en un primer momento —septiembre de 1919—, no es "un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico (on 207)". (122) Ya en esta primera definición, es posible dar cuenta de cómo es que Gramsci se aleja de una concepción de revolución como evento brusco de un solo —gran— golpe y, por el contrario, se acerca más a una concepción de la revolución como un proceso; (123) el cual, incluso, ya ha empezado a ocurrir o tendría que comenzar a suceder de manera paulatina y paciente a través de una reforma intelectual y moral que permitiera ir articulando a diversos grupos sociales, hasta ir creando cierto consenso con efectos materiales que atravesaran, fundamentalmente, la base económica.

Una vez realizado lo anterior, el evento revolucionario (quizás éste sí ya en su versión de golpe —o guerra de movimiento—, nunca en el vacío, siempre saturado de relaciones de fuerzas y preparado con antelación) sería definitivo. No es casualidad, pues, que Gramsci, en los Cuadernos de la cárcel, haya elaborado su famosa diferenciación entre guerra de posición y guerra de movimiento, privilegiando la primera y para desmarcarse así del enfrentamiento armado —e inmediato— como golpe brusco y único modo de hacer la revolución, así como para privilegiar, por el contrario, la lucha política y cultural, aunque sin suprimir —en términos absolutos— la posibilidad de la guerra de movimiento.

Podría aquí pensar en una relación inversamente proporcional entre ambas. Me explico: si la guerra de posición es la encargada de ir acumulando hegemonía para posicionarse estratégicamente en la sociedad civil y en sus centros productores y distribuidores de consenso —o reproductores de sentido común—, en la medida en que ésta sea efectiva, la guerra de movimiento como enfrentamiento inmediato podría ser o menos necesaria o, incluso, inexistente. A continuación, transcribo una nota del Cuaderno 7 § 16 en donde Gramsci realiza esta famosa diferenciación:

Me parece que Ilich comprendió que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posiciones que era la única posible en Occidente […] Sólo que Ilich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aun teniendo en cuenta que podía profundizarla sólo teóricamente […] En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se comprende, pero precisamente esto exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional. (124)

Es, pues, desde esa complejidad de estructuras y trincheras en Occidente a partir de donde Gramsci ubica su planteamiento y estrategia. Es decir, dadas dichas condiciones, una guerra de movimiento como enfrentamiento brusco llevaría al fracaso. En cambio, una guerra de posición sería lo más adecuado. Ahora bien, es importante destacar cómo es que Gramsci, a partir de la complejidad de las circunstancias, así como de determinadas premisas en donde el Estado es teoría y práctica —o en donde no hay dominio sin consenso—, da cuenta de cómo es que la dominación se sostiene y reproduce en el sentido común. De manera que la crítica supondría “la superación del modo de pensar preexistente”. En palabras de Gramsci y en el Cuaderno 8 § 220:

Una Introducción al estudio de la filosofía. Una filosofía de la praxis no puede presentarse inicialmente más que en actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente. Por lo tanto como crítica del “sentido común” (después de haberse basado en el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos y que no se trata de introducir ex-novo una ciencia de la vida individual de “todos”, sino de innovar…). (125)

De esta manera, Gramsci, politizando el sentido común, amplía el campo de batalla y permite pensar en una revolución quizá sutil, pero muy efectiva en el

ámbito cultural y con efectos en el terreno material. En otras palabras, esta batalla no se realiza intercambiando, criticando o resignificando meras ideas, sino que se trata, en Gramsci, de ideas-fuerza, normas que condicionan un ethos o un habérselas con la realidad —sin perder de vista la relación con lo económico. Cito a Gramsci en el Cuaderno 10 (parte II) § 17:

Introducción al estudio de la filosofía […] Aceptada la definición que B. Croce da de la religión, o sea de una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco sino realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en cuanto que operan prácticamente y en su operar práctico (en las líneas directivas de su conducta) está contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía como se entiende comúnmente, o sea la historia de las filosofías de los filósofos. Es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y por lo tanto para cambiar las correspondientes y relativas normas de conducta, o sea para cambiar la actividad práctica en su conjunto. (126)

Se trataría, en mi lenguaje, de una batalla en —y por— las condiciones de posibilidad de determinados mapas cognitivo-perceptivos (Franzé) que enmarcan tanto una manera de orientarse en el mundo, como una forma de reproducir y construir el mundo. Claro está que la batalla no se reduce a esto, pero ya es asunto no menos importante ubicarse a nivel de la matriz (127) de sentido constituyente de lo social —o de la política— o, en otras palabras, en las "placas tectónicas de lo social". (128)

¿Cómo saber, entonces, cuando algo es revolucionario o no? Como ya lo mencionaba con anterioridad, Arditi argumentaría que aquello jamás se puede sustraer de una polémica, pero que, además, tendrá que ver con el aporte de un elemento nuevo —por mínimo que sea— dentro de un proceso emancipatorio. Dicho aporte nuevo, en palabras gramscianas, tendría que significar una nueva combinatoria de fuerzas posibilitada por una nueva matriz de sentido, la cual, en palabras de Arditi, permitiría también enmarcar decisiones, políticas públicas, o bien, la agenda misma. (129) En un sentido similar, nos lo diría Gramsci, no se

trata solamente de ser dominante, sino de ser dirigente culturalmente para poder llegar a ser dominante, sin que el hecho de llegar a ser dominante signifique dejar de luchar para seguir siendo dirigente o incidir en el sentido común aunque en clave emancipatoria. (130)

En Gramsci, se trata de hacer modificaciones moleculares (131) en el sentido común, visto éste, a su vez, como condición de posibilidad de la política o del conjunto de modos de habérselas con la política —y lo político—: desde percepciones, actitudes, decisiones, enunciaciones o, simplemente, modos de habérselas con la realidad. En otras palabras, hacer la revolución según Gramsci y desde Occidente —o en sociedades complejas— implicaría hacer una que fuera, preponderantemente, molecular, simbólica y configuradora de mapas cognitivo-perceptivos o del sentido común, pero, otra vez, de manera no plena y siempre en tensión, así como sin perder de vista, asimismo, la importancia de la transformación económica (lo reitero, Gramsci piensa en bloques, es decir, en el bloque estructura-superestructura, o bien, en relaciones de fuerzas).

¿Qué es lo que busca, entonces, la revolución según Gramsci? ¿Se trata de ser dirigente culturalmente? ¿Cuál sería el sentido de ser dirigente o buscar serlo?

Gramsci es muy claro en esto, pues se trata de buscar la autonomía (132) —sociedad regulada— entendida como aquel momento autoconstitutivo en donde hay una absorción de la sociedad política por la sociedad civil, es decir, del elemento de dominio por el de consenso. Esto, a su vez, implica un proceso de transformación con iniciativa popular que logra un nuevo consenso y constituye así una nueva matriz en clave autonómica. Cito a Gramsci en su Cuaderno 7 § 88:

Estado gendarme-vigilante nocturno, etcétera. Debe meditarse esta cuestión: la concepción del Estado gendarme-vigilante nocturno […] En una doctrina del Estado que conciba a éste como capaz tendencialmente de agotamiento y de resolución de la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede imaginar extinguible a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil). (133)

Por su parte, la democracia-hegemonía en términos de la política es entendida como la posibilidad del pasaje molecular entre dirigentes y dirigidos, lo cual supone, a su vez, la constitución de un orden poroso que se concibe a sí mismo como no definitivo. Gramsci así lo dice en el Cuaderno 8 § 191:

Hegemonía y democracia. Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación (que expresa tal desarrollo) favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente. (134)

En realidad, lo que estaría en el horizonte de Gramsci es la experiencia de los Consejos de Fábrica de 1919 en Turín, en tanto experiencia de autogestión y autogobierno. (135) Sin embargo, como advierte Frosini, se sabe que la hegemonía en Gramsci no es absoluta ni plena. (136) De manera que la revolución tampoco es plena, como mucho menos la dominación. Se trata, entonces, de un Gramsci maquiavelizado en el cual lo que predomina —y se desborda— son las relaciones de fuerzas. El pensamiento político contemporáneo ha sido muy incisivo en este punto.

Dado que no hay, o no puede haber, ni mucho menos es —ni debería ser— deseable una "solución final", se asume la apertura e imperfección de toda configuración social dada; debido, en primer lugar, a que siempre hay antagonismos que, incluso, más allá de perturbar el orden, lo actualizan o alimentan; en segundo lugar, puesto que, además de los antagonismos, no hay significantes trascendentales (Derrida, Laclau, Mouffe); y, en tercer lugar, puesto que el rey ha muerto como prueba del acontecimiento democrático (Lefort), lo que deja así el campo abierto para la autoconstitución de lo social (Castoriadis, Lefort) y para lo polémico, pues no hay palabra última, sino tan sólo fijaciones parciales (Laclau, Franzé).

Otros autores cuya base descansa en Heidegger afirmarán que, además de no haber coincidencia identitaria entre ser y ente (Marchart) —sino diferencia entre ambos planos—, lo óntico se encuentra desbordado por el momento

constituyente —y conflictivo— que disputa e instituye el fundamento políticamente. De ahí que prefieran hablar de posfundamento o, desde Heidegger, de fundamento-ausente. (137)

Para Gramsci, por su parte, el movimiento popular sería necesario en tanto que evita la clausura del orden constituido, o bien, evita su devenir autoritario o totalitario. (138) En palabras de Frosini: “El proletariado es entonces resistencia, es decir, freno al poder de quienes ya tienen poder, obstáculo a la totalización de la comunidad y a su clausura, reapertura de la política como lugar en el cual se decide una vez más acerca de la participación en el espacio público”. (139)

De igual manera, aunque contemporáneamente, podría afirmar que lo que predomina frente al orden constituido son diluvios, derrames y no coincidencias entre la norma y lo instituido (140) (Foucault, Arditi, Lazo, Critchley) y, por ello, intersticios, resistencias u órdenes-coladores. (141) Arditi, por su parte, en este sentido, argumenta que si una revolución emancipatoria es aquella que lucha por una emancipación no plena, la revolución reaccionaria sería la que lucha por una presencia plena. En sus propias palabras:

El fundamentalismo parece así coincidir con una promesa revolucionaria en su objetivo de instaurar un orden teocrático premoderno que tiene poca o ninguna tolerancia para con los disidentes. Sin embargo, como todo fundamentalismo, se trata de una promesa que está anclada en la idea de una presencia por venir, sea en el sentido del reino de Dios, de una sociedad reconciliada o de una universalidad sin su síntoma. Derrida señala algo parecido cuando habla de una revolución reaccionaria, una que conlleva “un retorno al pasado de un origen más puro” […] Las revoluciones reaccionarias consistirían en una suerte de entronque entre el sentido premoderno del término, aunque también su sentido astronómico actual, y la creencia mítica en la posibilidad de retornar a un origen incontaminado. Este uso de la teleoescatología suspende la apertura que ofrece la promesa y convierte ésta en el indicador de un cierre y no de una apertura para la emancipación. (142)

En ese sentido, para evitar la reacción revolucionaria, Gramsci se refiere a este problema diferenciando entre revoluciones auténticas y no auténticas mediante

su clásica división entre revolución pasiva y revolución proletaria o popular. La revolución pasiva es entendida como restauración-conservación, como creación de subalternidad y no autonomía, o como revolución desde arriba, es decir, sin iniciativa popular. (143)

Ahora bien, se ha visto cómo podrían establecerse, más o menos, ciertos criterios para poder hablar de una revolución —digamos— auténticamente emancipatoria y entendida, gramscianamente, como creación de una nueva matriz configuradora (144) —o como un nuevo equilibrio de fuerzas— que posibilita la autonomía y que es llevada a cabo con iniciativa popular y de manera organizada (o a partir de la parte sin parte según Jacques Rancière). Al respecto, transcribo la siguiente nota de José Aricó sobre la importancia de la iniciativa popular o, en palabras de Gramsci, de aquellos elementos populares que nos permiten diferenciar una revolución pasiva de una "auténtica", como la que aquí se menciona:

La revolución pasiva puede ser ejercida a través de las tendencias autoritarias centralizadoras, caso de un Estado dictatorial, pero, como dice Gramsci, no está separada del consenso, de la hegemonía, que es lo que ocurre fundamentalmente en la Unión Soviética […] De este modo, todo proceso de transición que no está dirigido, conformado y regido por el ejercicio pleno de la democracia como elemento decisivo de la conformación de la hegemonía (democracia que significa el proceso de autogobierno de las masas) adquiere el carácter de una revolución pasiva, de un poder de transformación que se ejerce desde la cúspide contra la voluntad de las masas y que, en última instancia, acaba siempre por cuestionar la posibilidad concreta de constitución del socialismo. (145)

Por su parte, Fabio Frosini, en una lectura muy atenta a los textos gramscianos, nos brinda un criterio más para pensar la contraposición entre revolución pasiva y revolución popular, democrática o activa. Frosini, de igual manera, nos recuerda que, en Gramsci, el punto es la contraposición —didascálica— entre dos hegemonías o dos configuraciones, y, a su vez, entre dos autores. Se trata de la hegemonía de tipo hegeliana y la de tipo leninista. La hegeliana se caracterizaría por ser una hegemonía pasiva, y la leninista —y, en este caso, gramsciana también— por ser activa. Pero, ¿en qué sentido una es pasiva y la

otra activa? ¿En el sentido en que la primera no deja de ser idealista —aunque lo niegue— y la segunda activa por estar inmersa en la problemática política?

Frosini argumenta que, en Hegel, a decir de Gramsci, lo que hay es una configuración pasiva de la conflictividad, o sea, una pasivización de los conflictos, tal y como la policía en Rancière, la cual sabemos que es aquella que busca la reducción de la conflictividad a “mera disputa administrativa —y consensual o parlamentaria—”. (146) Por otra parte, Lenin —o la hegemonía activa— se caracterizaría por lo contrario; es decir, por el despliegue permanente del conflicto, o sea, por la composición activa del mismo. (147)

Analizaría lo anterior desde dos puntos de vista. El primero sería la pretensión en Gramsci de pensar en un Ordine Nuovo, es decir, en un nuevo orden popular que sea tan poroso y consciente de su contingencia que posibilite espacios de despliegue del conflicto. El segundo punto tendría que ver con comprender la revolución activa en Gramsci, en tanto necesario enfrentamiento y necesaria construcción ante —y de— un orden siempre incompleto. Ahora bien, si afirmo el predominio —en Gramsci— por el momento revolucionario constituyente, esto me lleva a dos consecuencias. La primera me conduce a pensar en la aceptación de una revolución permanente en Gramsci, como también lo afirma Frosini; (148) es decir, “permanente” en tanto que nunca se agota, pero que no se reduciría —por ello— a una suerte de entropía, o sea, a un revolucionar por mero revolucionar, sino a un revolucionar con un sentido autonómico o emancipador. La segunda consecuencia tendría que reconocer cierto y continuo predominio de la revolución permanente por encima del orden constituido. En otras palabras: se trataría de una revolución ubicada en el nivel de lo constituyente (potentia) que tendría que estar siempre atenta ante la posibilidad no deseada de clausura del orden constituido y supondría una variante de la “solución final” o, con Lefort, de la fantasía —totalitaria— del pueblo-Uno; o bien, con Gramsci, de la hegemonía pasiva o composición pasiva de la conflictividad.

Si en algunos pasajes Gramsci pareciera decirnos que una hegemonía popular creada en la sociedad civil tiene que pasar, necesariamente, por la sociedad política para suspender dicho imperativo tentativamente, apelaría yo, entonces, a otro concepto de Gramsci y Maquiavelo: la coyuntura. Así, podría decir que, dada la coyuntura, la revolución popular no por fuerza —ni de manera directa— tendría que pasar por la sociedad política, (149) puesto que, incluso haciéndolo —muy gramscianamente—, tendría que seguir desbordando o derramando lo

institucional. Estoy hablando aquí, desde Santiago Castro Gómez y Deleuze, (150) sobre una preferencia por la línea de fuga, el proceso revolucionario y lo político por encima de la política, o sea, sobre el aparato institucional, el cual, por inercia, tiende a clausurarse o a fetichizarse.

Dado, pues, el realismo complejo de Gramsci que está inmerso en una permanente y conflictiva correlación de fuerzas, habría que sugerir, entonces, una revolución permanente. Y, en efecto, Frosini nos dice que ésta es la verdadera aportación de Gramsci al respecto. (151) Sin embargo, el paso no podría ser tan sencillo, puesto que, ¿acaso no Gramsci había relegado a la revolución permanente hacia una suerte de error estratégico de Trotsky, habiéndola identificado, incluso, con la guerra de movimiento —aquella que, en las condiciones complejas de Occidente, solamente puede llevar al fracaso?

Me enfocaré en este cuestionamiento a continuación. No obstante, conviene tratar aquí un punto delicado: ¿es lo mismo lo político que la revolución?

En Gramsci mismo, no parece quedar muy clara la diferencia entre la gran política creadora y suscitadora de una nueva correlación de fuerzas —con base en el sector que se considere más progresista—, y la revolución propiamente dicha. Así que, como dice Arditi, la revolución podría ser una variante de lo político. Empero, si lo que he dicho es que tiene que ser permanente, ¿no me estaría contradiciendo? ¿No es entonces una variante?

Pareciera ser, entonces, que la revolución tendría que ser permanente, aunque, ayudándome de Aristóteles, diría que no tendría que estar en acto necesariamente, sino también en potencia. De lo político, en cambio, sí podría decirse que se realiza, asimismo, a cada momento (Franzé), aunque no únicamente, sino también acompañando la política como gestión. Sin embargo, si la revolución puede entenderse —también y de alguna manera— como crítica a lo constituido, habría que decir que la crítica tendrá que ser también permanente (Frosini). Cabe destacar que Santiago Castro, a su manera, nos lo dice. Para él, es necesario “desnodalizar, pero también hay que nodalizar”, (152) aunque, para evitar la clausura institucional, habría que preferir el constante y permanente desborde de la crítica, de cierto conflicto y de lo político creativo y constituyente, así como de lo revolucionario. (153)

Igualmente hemos visto cómo, en Gramsci, no se plantea una estrategia radical y pura de desgubernamentalización, sino también de construcción de un orden

diferente y nuevo. Esto podría derivarse tanto de sus lecturas de Maquiavelo y su propio contexto histórico, como de su propia perspectiva realista y no excesiva ni simple, sino compleja y en donde el "deber ser también es una interpretación realista e historicista de la realidad política". (154)

Por lo tanto, afirmo que hay puentes en Gramsci, aunque asumiría, más allá de él, y para hacerlo explícito, una preferencia por el predominio del derrame crítico, creativo y excesivo, pero emancipatorio y popular, lo cual impide la autorreferencia institucional o el fantasma del pueblo Uno (Lefort). Hay —otra vez— una preferencia por la revolución permanente, aunque, como ya lo habíamos advertido, Gramsci no la ve con buenos ojos aparentemente. De hecho, de acuerdo con Roberto Cicarelli, (155) sigue siendo muy clara la crítica de Gramsci hacia este tipo de revolución, pues ésta —para Gramsci— era identificada con Trotsky y la estrategia de la guerra de movimiento y su conexión con el fracaso. No obstante, ¿acaso no Frosini había afirmado que la revolución permanente es la mayor aportación de Gramsci? ¿Cómo resolver este problema? ¿Qué es la revolución permanente? De acuerdo con Hannah Arendt, el término revolución permanente fue acuñado por Proudhon, "y, con ella, la noción de que nunca han existido varias revoluciones, que sólo hay una revolución, idéntica a sí misma y perpetua". (156) Por su parte, a decir de José Aricó:

La expresión "revolución permanente" se encuentra en el Mensaje del Consejo Central a la Liga de los Comunistas […]: "nuestro deber es el de lograr la revolución permanente" […] "su grito de guerra debe ser: […] la revolución en permanencia". De esta consigna de la revolución de 1848, Trotsky partió para elaborar su teoría fundamental de la revolución permanente, criticada por Gramsci en diversas partes […] Frente a las tesis de Lenin sobre la alianza del proletariado con los campesinos pobres, las tesis de Trotsky, impregnadas de una profunda desconfianza a las masas campesinas, tienden a hacer caer sobre los campesinos la coerción de una minoría proletaria y sobre el proletariado mismo una coerción de carácter militar que sólo puede conducir a la derrota […] Enemigo declarado de las revoluciones democráticas, basadas en un amplio frente de clases, Trotsky proclama la necesidad de la revolución socialista mundial y combate la tesis del "socialismo en un solo país". (157)

Como puede apreciarse, de nuevo salen a relucir las reservas de Gramsci respecto del término revolución permanente, que, si bien la tradición lo identifica como concepto de Marx, Gramsci lo identifica, primeramente en sus escritos, con Trotsky. No es sólo que el concepto de revolución permanente tenga, en Gramsci, relación con el ataque frontal como la peor estrategia a llevar a cabo en una sociedad compleja, sino, además, con lo que Gramsci podría estar entendiendo como un vacuo internacionalismo, el cual, no parte del terreno nacional. Una vez más, se escenifica la animadversión de Gramsci contra la revolución permanente y contra Trotsky en particular. En palabras de Gramsci, en el Cuaderno 13 § 7:

Concepto político de la llamada "revolución permanente" surgido antes de 1848, como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas desde 1789 hasta el Termidor. La fórmula es propia de un periodo histórico en el que no existían todavía los grandes partidos políticos de masas ni los grandes sindicatos económicos y la sociedad estaba aún, por así decirlo, en un estado de fluidez en muchos aspectos […] En el periodo posterior a 1870, con la expansión colonial europea, todos estos elementos cambian, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se vuelven más globales y masivas y la fórmula del 48 de la "revolución permanente" es elaborada y superada en la ciencia política en la fórmula de "hegemonía civil". (158)

Y con anterioridad en el Cuaderno 8 § 52:

También la cuestión de la llamada "revolución permanente", concepto político surgido hacia 1848, como expresión científica del jacobinismo en un periodo en el que aún no se habían constituido los grandes partidos políticos y los grandes sindicatos económicos, y que ulteriormente sería ajustado y superado en el concepto de "hegemonía civil" […] la guerra de posiciones, en política, es el concepto de hegemonía, que sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las "trincheras" y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones. (159)

Aunque las polémicas Gramsci-Trotsky son de una complejidad tal que escapan a los objetivos del presente libro, (160) considero necesario dejar en claro que, desde la perspectiva de Gramsci, el aparente problema con la revolución permanente es su conexión con el internacionalismo abstracto, con la guerra de movimiento y —en ese sentido— con el fracaso. Pero, ¿qué dice Trotsky sobre la revolución permanente?

Para él, en su libro sobre la Revolución permanente, ésta se puede entender: "En el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista […] y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases". (161)

Y, más adelante, el mismo Trotsky agrega:

La idea de revolución permanente fue formulada por los grandes comunistas de mediados del siglo XIX, y Marx y sus adeptos, por oposición a la ideología democrática, la cual, como es sabido, pretende que con la instauración de un Estado "racional" o democrático, no hay ningún problema que no pueda ser resuelto por la vía pacífica, reformista o progresiva. Marx consideraba la revolución burguesa de 1848 únicamente como un preludio de la revolución proletaria. (162)

De ahí que Trotsky terminó afirmando que, "entre la revolución democrática y la transformación socialista de la sociedad, se establecía, por lo tanto, un ritmo revolucionario permanente" (163) —y sabemos que— con un carácter inminentemente internacional. Como se puede entrever en las citas anteriores, la revolución permanente tiene las siguientes características: es un momento o pasaje entre una sociedad y otra, de manera que se establece su fin; o bien, es permanente hasta llegar a su fin. Y dado que busca un fin a través de una serie de etapas, es completa y total. Tengamos presente que, además de las diferencias que Gramsci tiene con Trotsky —según el propio italiano—, es claro que el Gramsci que aquí se defiende es aquel que está atravesado por Maquiavelo y

cuyo pensamiento está inmerso, traspasado y desbordado por relaciones de fuerzas en movimiento. Se duda de todo planteamiento de la revolución total o plena y que espera su fin o día de descanso. (164) Incluso, podría afirmar que Gramsci mismo, performativamente hablando, es un ejemplo de un pensamiento en devenir, dinámico, coyuntural y no puramente total, es decir, agónico. Prueba de lo anterior son sus apelaciones al "juicio dinámico" (C. 15, 11), (165) o bien, a la importancia de atender la coyuntura o determinada configuración de las relaciones de fuerzas (C.13, 17). La apelación al juicio dinámico posibilita a Gramsci hablar de la revolución permanente, pero en otro sentido al de la plenitud de la misma. Y aquí, de nuevo, entra la diferenciación que ya señalaba Fabio Frosini en Gramsci, a saber, entre composición pasiva de los conflictos o hegemonía pasiva —burguesa— y el despliegue permanente de los conflictos o hegemonía proletaria —o popular. Esta última es, justamente, la revolución permanente entendida como permanencia del movimiento. En palabras de Gramsci:

A propósito de la consigna "jacobina lanzada por Marx a Alemania en 48-49", hay que observar su complicada fortuna. Retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada por el grupo Parvus-Bronstein, se manifestó inerte e ineficaz en 1905 y a continuación: era una cosa abstracta, de gabinete científico. La corriente que se opuso a ella en ésta su manifestación intelectualizada, al contrario, sin usarla de "propósito" la empleó de hecho en su forma histórica, concreta, viviente, adaptada al tiempo y al lugar, como brotando de todos los poros de la sociedad que había que transformar, de alianza entre dos clases con la hegemonía de la clase urbana. (166)

Como se puede observar, hay una diferenciación en Gramsci entre dos formas de comprender dicha revolución permanente. Muy en su estilo, está la abstracta y de gabinete científico —como la de Trotsky—; y la segunda sería la real, terrenal o profana, la viviente, la "adaptada" o "traducida" al contexto o a la singular correlación de fuerzas. Por ello, para Frosini, en la sutil interpretación que de Gramsci elabora:

La única manera para utilizar hoy la revolución permanente —a diferencia de Parvus y Trotsky, que la han reducido a una “teoría” (la han “sistematizado”)—, es pensarla histórica y políticamente, como estructura de la hegemonía, pero también a la inversa: la única forma para pensar la hegemonía a la altura de Marx (sin dejarla caer en una composición “pasiva” de tipo hegeliano, o dejarla derivar hacia un “republicanismo” vacío y finalmente retórico, de tipo jacobino-radical) es anclarla a la revolución en permanencia. (167)

Considerando lo anterior, ya no es complicado comprender la siguiente cita de Gramsci en donde nos habla de la revolución permanente —aunque en otro sentido, como ya lo habíamos comentado—:

[…] el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diversas tendencias “economicistas” ha revalorizado el frente de la lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentaiochesca de la “revolución permanente”. (168)

Ahora bien, no se trata de un movimiento permanente que reproduce lo mismo, sea en la forma de la revolución pasiva o en la quizá menos compleja del “gatopardismo”; (169) sino, en cambio, de un movimiento antineutralización o antifetichización de lo institucional y cuyo momento privilegado podría pasar por la configuración de una institucionalidad de tipo popular o autonómico, aunque sin detenerse ahí. Haciendo un contrapunto desde la literatura contemporánea (Deleuze), (170) podríamos decir que la revolución permanente, en su transcurrir o repetición, agrega —o desea agregar— elementos diferenciales y novedosos. Además —y con Rancière—, tendría que afirmar que no trataría de actualizar una posibilidad del propio orden, sino que, cuestionándolo en nombre de la parte sin parte, buscaría la reconfiguración del orden hasta transformarlo. De ahí que el movimiento revolucionario apunte hacia algo que está más allá de las posibilidades inmediatas del propio sistema: su imposibilidad (Badiou).

Lo que pretendo aclarar en cuanto a la revolución en permanencia de Gramsci es que aquello que permanece es la polémica y el conflicto —digamos— en un afán por evitar la autorreferencialidad del aparato gubernamental y por mantener la brecha o la no identidad entre lo institucional y la movilización. (171) Sabemos que este proceso revolucionario, como tarea permanente, implica muchas otras acciones. Conlleva, sin duda, una transformación cultural en la misma matriz del sentido —sentido común— asentado y reproducido en la sociedad civil, esto es, una reforma intelectual y moral. Pero también comprende un serio análisis de la coyuntura que sepa identificar lugares estratégicos, trincheras, obstáculos y posibilidades de transformación. Además, desde el punto de vista de la catarsis, la actividad revolucionaria implica que uno o varios grupos piensen y actúen políticamente; es decir, con pretensiones de universalidad y más allá —que no absolutamente en contra— de sus meros intereses corporativos o particulares. Esto, a su vez, también ha de incluir la disposición a modificar la propia agenda particular e identidad de determinado grupo o grupúsculos al irse fusionando con otros tantos.

Sin embargo, de igual manera sabemos que el proceso revolucionario implica una importante reforma intelectual y moral en donde la filosofía de la praxis y —en general hoy diríamos— todo saber crítico y emancipador juegan un papel estratégico e insustituible desde la misma elaboración de conceptos, análisis, narrativas o resignificaciones capaces de suscitar la emancipación. Considero que debería quedar claro, además, que no se trata de una mera reforma de las ideas entendida en su sentido de gabinete o "libresco", sino de determinadas ideas-fuerza o normativas que condicionan maneras de pensar y actuar, y que, para tener tal efecto performativo, requieren procesos de difusión hechos posibles por vinculaciones entre diversos actores. He aclarado, asimismo, que hago una lectura no total de Gramsci en donde la revolución tampoco es total; y dado que no es total, es permanente. Es decir, se trata de polemización continua que actualiza, transforma y mejora el orden, además de que permite —no plenamente— la libre escenificación de la multiplicidad, aunque sabemos que no de cualquier multiplicidad, sino de la democrático-popular. También he afirmado que me separo de la lectura que ve un paso necesario, en Gramsci, entre movilización y devenir aparato gubernamental. He argumentado en el sentido de que no pienso que aquello sea necesario, ni considero que el propio Gramsci, tan atravesado por Maquiavelo y tan sutilmente coyuntural, pudiera establecer el nexo necesario para todas las coyunturas. No obstante, el proceder político no gubernamental —gramscianamente— tampoco debería implicar plena desconexión de algún aparato gubernamental en una suerte de maniqueísmo. De

cualquier manera, mediante el concepto de revolución permanente (en la versión gramsciana y con su carácter concreto y traducido al contexto —en tanto traicionado y renovado), he utilizado a Gramsci, a su vez, para advertir que encuentro en él una preferencia por la revolución permanente que se despliega en diferentes formas y según los contextos: ya sea como constante crítica o polemización involucrada afectivamente en la movilización democrático-popular, o bien y en términos contemporáneos, como en la forma de las líneas de fuga, tal y como son reflexionadas por Deleuze.

Cabe destacar que, en Gramsci mismo y de la mano de Maquiavelo, encontramos una preferencia por la creación y por lo nuevo, tal como se lee en el Cuaderno 13 § 16:

El político en acción es un creador; pero no crea de la nada, no saca de su cerebro sus creaciones. Se basa en la realidad efectiva […] Aplicar la voluntad a crear un nuevo equilibrio de fuerzas, realmente existentes y operantes, basándose en la fuerza en movimiento progresivo para hacerla triunfar, es siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva pero para dominarla y superarla. El "deber ser" entra en el campo, no como pensamiento abstracto y formal, sino como interpretación realista y única historicista de la realidad, como única historia en acción o política. (172)

Existe un elemento más en Gramsci y que hace que su propuesta revolucionaria sea tremendamente efectiva y con posibilidades insospechadas. Se trata de su concepto de lo molecular entendido como metáfora que hace referencia a la pequeña, minúscula y sutil —pero relevante— transformación sin, una vez más, agotar la propuesta revolucionaria. Lo molecular se trata —aunque no solamente — de la búsqueda del cambio minúsculo —pero efectivo— en el propio sentido común, en las propias ideas-fuerza o en los habitus de determinada sociedad, como —por ejemplo— diríamos hoy: en las formas de ser mujer, hombre, vivir en sociedad, orientar una percepción política o política pública, o de relacionarse con otros, con el medio ambiente o el mercado.

Ahora bien, cuando Gramsci habla de lo molecular, parece estar haciéndolo de la disposición y transformación que se tendría que realizar como premisa del

proceso revolucionario en cada persona. En otras palabras, se trata, en ese sentido, de hacer referencia hacia una transformación molecular en el peculiar nodo del conjunto de relaciones, o sea, en el ser humano mismo. Según Eleonora Forenza, lo molecular en Gramsci hace referencia a tres aspectos principalmente y que resumo a continuación: lo molecular como la “pequeña unidad del proceso”, como “metáfora de un método histórico de conocimiento” y como “una teoría de la transformación”. (173) Si bien lo molecular comparece de manera disgregada en varias partes de los Cuadernos y en otros escritos de Gramsci —como en las cartas a su cuñada Tania—, no cabe duda de que este concepto es fundamental para él, ya que le sirve, como sostiene Forenza, para pensar la relación “entre los elementos para una teoría materialista de la personalidad y el problema de la constitución del sujeto político”. (174) En este sentido, el concepto incluye las relaciones “cuerpo-mente en su historicidad”, es decir, en sus posibilidades de transformación. De ahí que el sujeto sea el nodo de una serie de transformaciones moleculares. De acuerdo con Forenza, históricamente, Gramsci llega a esta reflexión mediante una introspección en la que identifica su propia:

“Existencia molecular” (lc 8, a Tatiana, 9 de diciembre 1926) y de la propia “resistencia molecular”, en su vida de detenido […] Gramsci observa las “deformaciones psíquicas” en otros detenidos [...] ciertamente [dice Gramsci] yo resistiré (lc 222-3, a Giulia, 19 noviembre 1928). (175)

Incluso, como reitera Eleonora Forenza, “Gramsci piensa en la revolución de Occidente como una ‘revolución molecular’ (guerra de posición) sobre la base de una lectura del capitalismo como ‘continua crisis’”. (176)

Finalmente, Eleonora Forenza nos recuerda los dos pasajes de Gramsci ya citados, en donde el comunista italiano nos habla de cómo es que las transformaciones moleculares, en términos sociales, “van modificando progresivamente la composición precedente de las fuerzas y entonces devienen matrices de nuevas modificaciones” (C 15, 11). Al respecto, también se encuentra aquel otro pasaje ya citado en donde Gramsci, considerando la relación entre hegemonía y democracia, comenta sobre el establecimiento de una especie de “pasaje molecular continuo entre dirigentes y dirigidos” (C 8, 191).

LA AGENCIA REVOLUCIONARIA

Hasta este momento no había dado cuenta de un hecho fundamental para todo planteamiento revolucionario. Una propuesta revolucionaria, como tarea permanente, necesita revolucionarios en primer lugar, es decir, agentes críticos y creativos. Para hablar de agentes revolucionarios se requiere, pues, una transformación molecular al nivel de los agentes mismos. De manera que es necesario un nuevo agente que se caracterice por la lucha permanente, la crítica y el compromiso comunitario. (177) Al respecto, es la crítica de pensadores como Deleuze, Virno o Esposito, hacia el purismo de las posiciones tanto individualistas como colectivistas, la que me gustaría comentar brevemente y cotejarla con la reflexión gramsciana. Digamos que el individuo-social (Virno) (178) también importa, como igualmente el propio deseo y el cuerpo del singular (Deleuze), el cual, a su vez, está atravesado por muchos otros. (179)

De manera similar, gracias a Gramsci, y posteriormente a Foucault, sabemos que el orden descansa primordialmente en el sentido común o hegemonía (Gramsci), o, incluso, en la gestión de cuerpos y deseos a través de la intervención en las maneras de ver, sentir y hablar (Rancière). (180) El problema es que, como lo relaté en párrafos anteriores, la solución tampoco podría terminar por “privatizar” lo molecular como si se tratara de una preocupación única, exclusiva y exagerada —o radical— por los asuntos del cuerpo y el deseo del individuo. (181) De ahí que, para salir tanto del colectivismo radical como de los peligros del individualismo, Esposito, por su parte (y criticando en ambas posturas la premisa de lo que llama “metafísica de la propiedad” o planteamiento identitario), nos hable entonces no de persona, sino en neutro, de lo impersonal, o bien, de tercera persona. (182)

La tercera persona se trata de aquella que no parte del supuesto de la soberanía absoluta del sujeto sobre sí mismo, sino que se fusiona y modifica en —y con— otros al riesgo del contagio. (183) Virno, por su parte, rescatará al individuo-social, de Marx, para hablar del individuo, pero inscrito ya en una compleja red de relaciones de fuerzas. Pareciera ser, entonces, que el agente revolucionario o el ciudadano revolucionario tendría que escapar de los escollos mencionados de

la “metafísica de la propiedad”, aunque también tendría que ser disruptivo ante el modelo de ciudadano tradicional para ser congruente con su ser partisano.

Al respecto, la teoría política contemporánea y crítica plantea formas de entender la ciudadanía por fuera del marco liberal clásico. En otras palabras, ya no sería asunto de pensar en el ciudadano como ese depositorio de derechos y obligaciones que vota cada número determinado de años, o bien, que paga impuestos y que, en dado caso, se forma una opinión pública; sino, por el contrario, se trataría de un ciudadano que, incluso, desestabilice esas mismas coordenadas. (184) Así, pues, no solamente implicaría un ciudadano como el descrito con anterioridad, sino, además —y sobre todo—, un ciudadano crítico, disruptivo y partisano que no agote su ser ciudadano al únicamente cruzar una boleta electoral, sino al politizar espacios insospechados para la lógica institucional-liberal. Quiero decir: se trataría de un ciudadano que politice espacios que desborden los canales institucionales clásicos y que pretenda y pueda reconfigurar el orden a través de diversas formas: desde marchas y manifestaciones artísticas hasta producción académica; o sea, un ciudadano que discuta premisas fundamentales de la teoría del orden a través de la creación de comunas, espacios autoorganizados, redes de colectivos críticos, comunidades autónomas, centros de producción de conocimiento alternativo y muchas otras actividades más. Al respecto, para Balibar (185) la ciudadanía —en ese sentido — sería aquella que se pensara como tarea permanente de autoemancipación, o podría decirse: productora de nuevos lugares, nuevas identidades y formas de entender la política misma. En palabras de Arditi: “Para Balibar, el término ‘ciudadanía’ designa a un sujeto que se resiste a su propio sometimiento y, por ende, concibe la humanidad del ‘hombre’ no como algo dado, sino como una práctica y una tarea de autoemancipación de toda forma de dominación y sometimiento”. (186)

Por su parte, para teóricos de la ciudadanía como Engin Isin (187) o James Holston, (188) quienes se mueven en un horizonte similar, el ciudadano es aquel que se re-crea en su práctica desafiante contra el statu quo. Para Isin, se trata de una ciudadanía que, performativamente, se hace en la práctica, (189) por fuera —incluso y muchas veces— de las maneras tradicionales de reconocimiento del ejercicio ciudadano y por fuera también del marco legal. Inclusive, dicho acto de ciudadanía requiere de “indignación, valentía, coraje, para romper con lo habitual”. (190) Holston, por su parte, analizando favelas brasileñas, da cuenta de una ciudadanía similar que se encuentra en los bordes y en condiciones de precariedad patentes y que, desde esa situación, crea, incluso, nuevas formas de

entender la ciudadanía misma como, por ejemplo, cuando la gente organizada en una favela reclama, gana e instituye un derecho nuevo o servicio que no le correspondía. (191) No es, por lo tanto, una ciudadanía que reproduzca —como la tradicional— lo ya dado, sino que crea lo nuevo. Es, en otras palabras, una ciudadanía diferencial o diferente respecto del orden institucional.

Así, pues, podemos ver que existen múltiples problemáticas que es necesario repensar para ubicar el planteamiento acerca del agente

revolucionario en Gramsci. Éste tendría que ser un agente comprometido, crítico, singular-plural, en transformación, creador de lo nuevo y, asimismo, desestabilizador de las coordenadas del paradigma clásico liberal (el cual promueve —en muchas ocasiones o casi siempre— la reproducción de lo mismo filtrando la propia participación (192) y reproduciendo el statu quo en la forma de revolución pasiva).

REVOLUCIÓN: DESEO Y VIDA

Según Gramsci, refiriéndose a Maquiavelo: “El carácter fundamental del Príncipe es el de no ser un tratado sistemático, sino un libro ‘vivo’”. (193) Para Gramsci, lo que hace que las reflexiones de Maquiavelo sean “vivas” es lo que encuentra en él en tanto una potencia fantástica, artística y creativa; y no hay, por el contrario, “disquisiciones y clasificaciones pedantes de principios y criterios de un método de acción”. (194) En otras palabras, en Maquiavelo, lo vivo se manifiesta primordialmente a través de “gritos apasionados” o “afectos”. (195)

Como podemos ver hasta este momento, existe en Gramsci una sensibilidad especial para pensar en y desde la vida (196) —en sus términos. Es decir, en la vida autónoma y la lucha constante. (197) Sin embargo, tendré que remitirme a los escritos precarcelarios para dar cuenta de la relación entre revolución y vida en Gramsci, pero, sobre todo, de lo que hemos venido esquematizando en el presente capítulo en cuanto a la relación entre revolución y ciudadanía.

¿Qué puede haber de todo esto en Gramsci? Considero que sería buena idea comenzar por un famoso escrito suyo publicado el 11 de febrero de 1917 en La Città futura, titulado “Odio a los indiferentes”. Vale la pena transcribir un fragmento relevante de dicho escrito:

Odio a los indiferentes. Creo que vivir quiere decir tomar partido. Quien verdaderamente vive, no puede dejar de ser ciudadano y partisano. La indiferencia y la abulia son parasitismo, son cobardía, no vida. Por eso odio a los indiferentes. La indiferencia es el peso muerto de la historia. La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad […] Soy partidista, estoy vivo, siento ya en la conciencia de los de mi parte el pulso de la actividad de la ciudad futura que los de mi parte están construyendo. Y en ella, la cadena social no gravita sobre unos pocos; nada de cuanto en ella sucede es por acaso, ni producto de la fatalidad, sino obra inteligente de los ciudadanos. Nadie en ella está mirando desde la ventana el sacrificio y la sangría de los pocos. Vivo, soy partidista. Por eso odio a quien no toma partido, odio a

los indiferentes. (198)

A continuación, interpretaré este artículo de Gramsci con ayuda de otros pensadores.

Para Gramsci, la muerte —el reposo—, políticamente hablando, se relaciona con la indiferencia. Esto me permite decir que si el subalterno (a quien se le ha puesto en entredicho su propia vida y a quien se le ha imposibilitado una vida plena, o bien, posibilitado una muerte prematura según los ritmos y éxitos de la disidencia) es indiferente y no difiere con ese orden —que es condición de posibilidad de su desdicha e imposibilidad de su vida en plenitud—, entonces está consintiendo su estado y la reproducción de aquello que lo provoca. Y si dicho subalterno consiente su posición, podría afirmar que, políticamente, está muerto al provocar, sin advertirlo o gozando advertidamente, el avance inexorable de lo que produce su opresión. (199) Ahora bien, también podría afirmar que "el subalterno", (200) al estar políticamente muerto en el registro heideggeriano (es decir, como radicalmente imposibilitado o finitizado en sus posibilidades —como lo dirá Badiou—), (201) es cómplice, incluso, de la producción de ese orden y de la aparente no existencia de posibilidades alternativas. Desde este punto de vista, en este proceso de subalternización, parece haber, entonces, una suerte de muerte metafórica, aunque también —y al mismo tiempo, pero en otro sentido— una muerte literal en tanto mantenimiento del sujeto en el reposo pasivo y no en el movimiento contra el orden; inclusive, en un reposo que implica la movilización, pero dentro del orden —o política de la subalternidad—, (202) así como en las formas de la movilización corporativa no autonómica. Diría, además y hegelianamente, que Gramsci los odia, porque los subalternos indiferentes son cómplices. Y, en tanto tales, son también culpables, puesto que, en ocasiones y creyendo asegurar su vida (paradójicamente, por miedo a la muerte —como el esclavo o el siervo de la dialéctica que expone Hegel—), en realidad la pierden, o bien, la ganan, pero precariamente.

El otro contrario del que es cómplice o culpable —al permanecer indiferente— sería el partisano. (203) Por ello, y siguiendo con este ejercicio reflexivo, es necesario plantear la pregunta: ¿cuál sería la relación entre vida y ser partisano en Gramsci?

El partisano sería aquel que arriesga su vida, pues ya ha perdido demasiado y prefiere, en cambio, vivir con dignidad. El partisano diferente, o sea, que difiere respecto del orden, toma parte contra dicho orden y por la vida. Por eso busca excederlo o atravesarlo dejando huellas en su intento, ya que sabe que la vida escapa del orden y está en juego, dado que está en entredicho dentro de las coordenadas del orden. (204) Este partisano no está en reposo ni en movilización corporativa. De hecho, no permanece en la movilización de lo mismo —del mismo orden—, sino de

manera permanente —no siempre en acto— y diferente. Está, pues, en movilización constante o “antagónica y autonómica”. (205) Este partisano vive en conflicto con el orden que excluye violentamente; y vive no a pesar del conflicto, sino gracias y a través del mismo. (206)

El tema del partisano es ampliamente analizado por Carl Schmitt en su Teoría del partisano, (207) el cual, como bien analiza este autor, es el guerrillero irregular y popular. (208) Lo que hace la lucha irregular es “poner en trance existencial” (209) el orden regular. Recordemos que la palabra partisano proviene de partido (210) “e indica los vínculos con un partido o grupo que lucha o hace la guerra o actúa políticamente de alguna forma”. (211) El partisano se caracteriza, además, por su “movilidad, rapidez y cambios bruscos de ataque y retirada”, (212) como también por su “irregularidad, movilidad acentuada de la lucha activa y mayor intensidad del engagement político”. (213) A continuación, desde Gramsci, merece la pena relacionar los conceptos de partisano y de vida.

Ya en el mencionado texto de Gramsci, titulado Odio a los indiferentes, encontramos una sugerencia al respecto en donde el partisano es quien lucha, vive, lucha por vivir o vive en la lucha. Ciertamente, el partisano mismo, dada su irregularidad, pareciera tener huellas de desorganización, lo que haría de la guerra partisana un planteamiento no muy cercano a la revolución como el proceso organizado, cual propone Gramsci. No obstante, no deja de ser de sumo interés integrar el concepto de

partisano al abanico de las posibilidades de la revolución y, sobre todo, desde la revolución, tal como he esbozado inspirándome en Gramsci.

Al partisano se le integra, dado su carácter de irregularidad (ya que opera a espaldas del enemigo: situación que lo hace difícilmente panoptizable) y, sobre todo, por la relación que hace Gramsci —en 1917—, con el concepto de vida. La

característica de lo irregular también podría ser interpretada como no ajustándose a los habitus y, en ocasiones, a los aparatos tradicionales de la movilización.

A partir de las consideraciones anteriores, en términos generales, puedo afirmar que el partisano es aquel que toma parte y asume su parte para elevarla a principio de conocimiento y acción (C. 11, 62). De igual manera, diríamos hoy, el partisano es quien asume su lugar de enunciación,

su especial ángulo visual (Labriola) o peculiar saber (Frosini) para, desde ahí, construir una universalidad incompleta a través de la lucha. Desde este momento, reteniendo ahora el carácter del potente partisano que es beligerante (y quien, en el mantenimiento de ese talante se juega la calidad de su vida), no puedo no hacer un nexo con la concepción italiana de vida en la teoría política contemporánea.

Para Agamben, la vida es entendida como “matriz de des-subjetivación infinita” (214) y, por tanto, una “resistencia radical al biopoder”. (215) Al respecto, en una aproximación similar al fenómeno de la vida, como nos lo dice Moreiras, la vida es —para Foucault— una especie de “espacio de tensión entre sometimiento y subjetivación”. (216) De manera que la vida es “resistencia a la muerte” (217) y la medida de la vida está, justamente, “en su fuerza de resistencia”. (218) Asimismo, es el partisano quien está en medio del conflicto y quien se despliega en tanto lucha, sobre todo porque le ha tocado estar en un lugar en donde lo que se pone en entredicho es, injustamente, su propia vida. Ahora bien, respecto del orden, el partisano viviente lo desborda continuamente, ya que no hay lucha que sea suficiente para dar rienda a esa suerte de torrente productivo y destructivo, o, en palabras gramscianas y revolucionarias, a ese torrente emancipatorio y autonómico.

Sin embargo, como el partisano es una parte (y, aunque tenga pretensiones de universalidad, sabe que tiene peculiaridades a veces difícilmente compartibles), tiene que saber traducir, adaptar y asumir. No se trata de cualquier parte que tenga pretensiones de universalidad. En Gramsci, como después lo será en Rancière o Balibar, se trata, igualmente, de una parte peculiar; de una parte que com-parte el hecho de no tener parte y, por ello, diría Rancière, se trata de una parte sin parte. (219)

Así que esta parte que parte —o rompe— y genera comunidad o colectivo (es

decir, que parte y comparte, pero contra las partes que sí tienen partes privilegiadas, lo cual, a su vez, es lo que comparten) generará conflicto. Es una parte especial, además, puesto que, dado que es una o

varias partes que no tienen parte privilegiada, discuten la supuesta universalidad del orden que provoca, injustamente, que dichas partes no tengan parte. De manera que el partisano, intentando partir desde y hacia ese orden, no sólo nos revela la falsa universalidad del orden, sino que —diciéndolo con Balibar, Žižek (220) y Arditi— nos refleja una universalidad otra o por venir y más incluyente. Esta peculiar parte es universal, porque la parte o el partisano marxista-gramsciano, al cuestionar el orden que la genera, y en donde se contiene la específica relación de todas las partes, en realidad lucha por todos —no corporativamente—, ya que pelea por la modificación de dicho orden en donde se integran todas las partes buscando —idealmente hablando, como postulado— (221) que cada vez haya menos partes sin parte. Esto implica, a su vez, que no hubiera tantas partes con tanta parte. (222)

Sin embargo, queda ahora por resolver el asunto de la relación entre individuo y colectividad, lo cual intentaré solucionar tentativamente y a continuación.

EL PARTISANO GRAMSCIANO

Comencemos recordando que, para Gramsci, en un estilo claramente marxista, no hay individuos, sino, en dado caso, individuos en sociedad. Es decir, agentes inmersos en una serie de relaciones en movimiento y conflictivas que, incluso, lo constituyen —no definitivamente. Ello explica que el hombre sea, de alguna manera, político. En palabras del propio Gramsci, como se lee en el Cuaderno 10 (parte II) § 48:

La cuestión es siempre la misma: ¿qué es el hombre?; ¿qué es la naturaleza humana? […] Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales […] Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa potenciarse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo […] Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente “político”, porque en la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su “humanidad”, su “naturaleza humana”. (223)

Para Gramsci, el individuo —singular—, en dado caso, es una especie de nodo o punto de encuentro entre múltiples otros relacionados. De manera que, dado que el singular está ya inmerso en esa correlación conflictiva, Gramsci nos dirá que, si se quiere él mismo transformar, tendría que transformar el conjunto de relaciones de las cuales el singular forma parte. Así se lee en el siguiente apartado del Cuaderno 10 (parte II) § 54:

Introducción al estudio de la filosofía. ¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía […] Esto es, hay que concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el que si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es sin embargo el único elemento a considerar […] Por eso puede decirse que cada cual se cambia a sí

mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él es el centro de conjunción […] Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones […] tener de ellas una conciencia más o menos profunda (o sea conocer más o menos el modo en que se pueden modificar) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto que son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. El conocimiento es poder, en este sentido. (224)

Como se puede leer, para Gramsci, tan importante es esta conciencia de ser un anudamiento de relaciones con otros hombres y con la naturaleza, que "cada quien se cambia a sí mismo" cambiando —de alguna manera— ese conjunto de relaciones de las cuales uno forma parte. Para ello, se necesita tener conciencia de dichas relaciones de fuerzas y analizar de qué manera se pueden transformar. Lo interesante es que saber esto ya de alguna manera implica transformarlas. Por ello, y en cierto sentido, el conocimiento ya es poder, puesto que, al analizarlas, cambian de aspecto e importancia, dado que —agregaría yo— sólo así se conocen sus intersticios, límites o posibilidades de transformación. Su idea, pues, de partisano y su relación con la vida podría complementarse con las anteriores. Es decir, con el singular que es un nudo o nodo de múltiples relaciones en conflictivo movimiento, situación desde la cual necesita estar consciente para transformar si desea también transformarse.

Gracias a las reflexiones anteriores, es posible comprender la idea, en Gramsci, de "filósofo democrático", aquel quien sabe que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se trata de un conjunto de relaciones de modificación activa del ambiente cultural. Y sabemos —con él— que la propia filosofía de la praxis es una lucha por transformar el sentido común en términos democráticos. Cito de nuevo a Gramsci en el Cuaderno 10 (parte II) § 44:

Introducción al estudio de la filosofía […] Propuesta la filosofía como concepción del mundo y la actividad filosófica no concebida ya [solamente] como elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y especialmente como lucha cultural para transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demostrarán ser "históricamente verdaderas" en la medida en que se vuelvan concretamente, o

sea históricamente, universales […] Este problema puede y debe ser relacionado con el planteamiento moderno de la doctrina y de la práctica pedagógica, según la cual la relación entre maestro y alumno es una relación activa, de relaciones recíprocas y por lo tanto todo maestro es siempre alumno y todo alumno maestro. Pero la relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente "escolares" […] Toda relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica […] En realidad se realiza "históricamente" un nuevo tipo de filósofo que se puede llamar "filósofo democrático", o sea el filósofo convencido de que su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que es una relación social activa de modificación del ambiente cultural. (225)

Así, pues, dados los elementos hasta aquí expuestos, es posible configurar un perfil del partisano o revolucionario en Gramsci. De entrada, afirmaría que se trata de una especie de filósofo democrático que se relaciona con los otros no de manera autoritaria, sino como alumno y maestro a la vez, pero en lucha por la transformación; ya que, además, su vida cruzada por muchas otras está en entredicho. Para dialogar con los planteamientos contemporáneos de un Balibar, Isin o Holston, podríamos, incluso, hablar de un ciudadano —pero— en su vertiente revolucionario-crítica.

En resumen: afirmo que, para Gramsci, es importante la figura del partisano que toma parte y lucha por una vida digna y en plenitud. (226) De hecho, el ciudadano-partisano sería aquel que es capaz de desplegar y escenificar la vida entendida como matriz de desubjetivación y de manera permanente. Además, es una parte que, dada su exclusión y cuestionamiento del orden, busca reconfigurarlo y transformarlo, mediante lo cual demuestra así sus pretensiones hegemónicas o universales, así como el hecho de que, en ese movimiento tanto de lucha como de articulación, tenga que —y deba— modificar su propia posición o identidad. (227) Hemos visto, asimismo, que se trataría de un agente que reconocería su singularidad-plural. (228) Es decir, la importancia de su cuerpo, de su deseo de transformación y del reconocimiento de estar multidimensionalmente atravesado por —y en tensión con— muchos otros, así como por determinados ordenamientos culturales y sociopolíticos. (229)

Si bien Gramsci considera la importancia de la pasión y del sentir gracias —sobre todo— a Maquiavelo, aquí agregaría —con Santiago Castro Gómez,

Laclau y más allá de cierto Laclau— (230) que es relevante recalcar la importancia del deseo, el cuerpo, el rostro y, por supuesto, la enunciación como momentos primordiales a considerar en toda lucha o insurgencia; y, en ese sentido, la importancia también de tener en cuenta ese campo íntimo, corporal u afectivo —antes privado y ahora politizado— como un espacio privilegiado de disputa y transformación revolucionaria molecular, sin que la estrategia se agote en ese ámbito.

Para finalizar este apartado, afirmaría nuevamente con Santiago Castro que, en efecto: "Se requieren también intervenciones moleculares a nivel de los cuerpos que no pasen necesariamente por el Estado". (231) No es difícil establecer una analogía con el deseo de Gramsci de transformar el sentido común sin perder de vista, claro está, la parte económica y estatal.

REFLEXIONES REVOLUCIONARIAS

La revolución es un concepto estratégicamente importante en la coyuntura latinoamericana y la tradición de la izquierda. Tiene una carga simbólica y valorativa crucial en amplios grupos populares. Es, además, sinónimo de esperanza, así como un mito movilizador de importantes franjas de la población. Sin embargo, también tiene peligrosas acepciones y supuestos ya señalados por la teoría política contemporánea.

Y es que, en efecto, no sería complicado identificarla con su carga violenta, total, pura e hiperbólica, pretendiendo desplegarse como nuevo comienzo para establecer así una suerte de hiato entre el pasado y el futuro. No obstante, he demostrado que dicha revolución fetichizada, lejos de estar a la altura de sus expectativas, termina justificando el terror, emplaza sus objetivos para siempre y acaba reproduciendo lo que criticaba. Incluso, como nos dirá Arendt, una revolución así, a la postre, se convierte en un mecanismo imparable, total y ajeno a la misma voluntad de los hombres. (232) Asimismo, hemos visto a través de su historia cómo ha ido cambiando dicho concepto. Esto es, de ser uno de tipo científico, que en realidad hacía referencia a un cambio cíclico y sujeto a leyes, pasó a convertirse, políticamente hablando, en sinónimo de restauración, e incluso, en ese momento brusco, violento e inmediato de comienzo radical y absoluto de una nueva historia. De esta manera, la revolución terminó identificándose con una de sus manifestaciones, es decir, la insurrección ultraviolenta y radical de la toma del poder. (233)

Ya con estos cambios en el propio concepto de revolución, gracias a las lecturas de Benjamín Arditi, es posible entrever su contingencia, lo que no impide —sino, antes bien, posibilita— reconfigurarla o resignificarla una y otra vez cada que se la traduce y practica en determinada coyuntura, y una vez que se han puesto en tela de juicio los supuestos “fuertes” de la metafísica que la fundaba. (234)

Así, pues, he criticado el presupuesto total, puro y trascendente de la propia Revolución, dado el radical cuestionamiento a todo significante trascendental o fundamento con pretensiones últimas y absolutas. En su lugar, he establecido

que, en dado caso, lo que hay es una constante disputa por los fundamentos de toda configuración social. Asimismo, he propuesto, con ayuda de otros autores, pensar la revolución ahora en singular, plural y de manera contaminada y no pura; lo cual implica pensarla en tensión con el orden —aunque sin identificarse ni desvincularse totalmente— y con notas características no necesariamente violentas, sino, antes bien, simbólicas e inmanentes. Esto me ha llevado a problematizar qué es, entonces, una revolución.

Gracias a Benjamín Arditi, he rescatado diversos criterios, tales como: la propia polemización para saber qué es revolucionario y qué no; el carácter emancipatorio de la lucha, incluso, entendiendo la propia emancipación como “una disputa acerca de si las condiciones actuales dañan o promueven la igualdad y la libertad”; (235) el hecho de pretenderse no pura ni plena, sino, asimismo, siempre en devenir y porvenir, es decir, ya aquí, pero jamás plenamente; y, finalmente, el hecho de pensarla como “multiplicidad de lugares discontinuos”. (236)

Aunado a ello, con Gramsci, agregué otros criterios como son: la participación preponderante de las masas o de la parte sin parte; la importancia de la conflictividad; la conciencia de jamás alcanzar ni aspirar a ningún tipo de plenitud y el primordio del carácter simbólico de la revolución en vínculo con lo popular; la importancia de lograr una nueva matriz de sentido —hegemonía— lo suficientemente convincente y consistente como para posibilitar una nueva combinatoria de relaciones de fuerzas; y suficientes espacios de autonomía insertos en una siempre desbordada, compleja, abierta, flexible y conflictiva forma republicana popular.

De Gramsci he rescatado, además, como ya lo he mencionado, la importancia de lo que he denominado agente singular, es decir, del sujeto que cobra conciencia de su estar atravesado por múltiples otros. He dado cuenta, asimismo, de que no se trata de cualquier agente partisano, sino del agente subalterno quien, transformándose y articulándose, cuestiona el orden constituido y propone otra universalidad. A este agente lo he denominado —con Gramsci: “partisano”. Se trata de un partisano que deviene, molecularmente, consciente de ser un nodo de múltiples y conflictivas relaciones, de estar inserto en la coyuntura de la importancia estratégica de su papel en la correlación de fuerzas y de tener que luchar por su vida en —y por— la comunidad. Y es que, en efecto y en palabras de Santiago Castro, no se tratará sólo de nodalizar o desnodalizar, (237) sino de ambos, aunque con predominio de lo segundo. De manera que el Gramsci aquí

presentado es un Gramsci muy atravesado por Maquiavelo y por el problema irresoluble e irrebasable del conflictivo entramado de las relaciones de fuerzas.

Finalizando. La revolución o las revoluciones ya no se pueden sostener en premisas absolutas, trascendentes o pretendidamente puristas. No hay presencias plenas, sino conflicto y diferencia, es decir: agonismo. Para Gramsci, la revolución, además de molecularmente, se ha de ir materializando a través de un proceso complejo de ensamblaje material y desde las bases que tiene en la reforma intelectual y moral: un momento primordial. No hay que perder de vista el campo del sentido común, pues de qué sirve, nos dirá Santiago Castro, que la izquierda conquistara electoralmente la sociedad política, si dicha sociedad —por ejemplo— sigue sostenida por un sentido común machista, homofóbico, capitalista, consumista y represivo que, a la postre, termina reproduciendo gran parte de las prácticas que, en realidad, no posibilitan una vida digna. No obstante, sabemos que, dado que no hay ni dominaciones puras ni absolutas —como tampoco revoluciones— no queda sino postular una revolución permanente, concreta, no siempre en acto y repetida en cada circunstancia, pero de manera diferente y novedosa.

El Ordine Nuovo para Gramsci, aunque sabemos que no sería el definitivo —en efecto—, tiene que ser aquel que permita el despliegue del conflicto. Es decir, se trataría de aquel que se dejara reconfigurar por el conflicto y generara menor exclusión. En otras palabras: hablamos de un orden gestor que posibilite la autonomía y que, sabiéndose constituido parcial y siempre desbordadamente, no tenga porqué pretender ahogar toda disidencia o polémica que pusiera en entredicho la universalidad del mismo cuando se hace desde la parte sin parte. Al contrario, lo que buscará dicho orden es el pasaje molecular entre dirigentes y dirigidos, e intentará fallidamente ser fiel expresión popular-autonómica al reducir, además, su parte dominadora-policial. Sabemos que esto no es posible en su plenitud, aunque, como todo postulado, ello no implica negar un intento de acercamiento asintótico (238) al ideal. Inclusive, sabemos que hay cosas, órdenes o revoluciones más deseables que otras.

La idea de democracia en Gramsci, entendida como self-goverment, (239)

se parece mucho a la Comuna de París, a los Soviet rusos o, más importante para Gramsci, a los Consejos de Fábrica de Turín. (240) Cierto es, entonces, que tiene que haber gestión sin pretensiones de pasivización, como también tendría que haber creación en el ámbito mismo de la gestión. Con Gramsci, pero más allá de

él, tendríamos que afirmar que la revolución agrega elementos diferenciales o novedosos y ciertamente no detectables al margen de una polémica; y que dicho proceso requiere un agente partisano concebido como un nodo de múltiples relaciones en devenir y conflictivas.

Quisiera agregar, finalmente, que la revolución tiene mucho de performance, pero también de happening o improvisación. (241) De performance, no sólo por ser una revolución que, en su sentido simbólico, busca la transformación de ideas-acción o normas de acción, sino porque, al ser una actividad, como nos lo dicen Arditi, Isin o Holston, ya empieza a desarrollarse en tanto proceso jamás pleno, aunque siempre en una disposición permanente. (242) Aunado a ello, también tiene mucho de improvisación, porque, en ese intento de transformación y traducción (o de pasaje de ciertas ideas o teorías de un contexto a otro, o dentro de un mismo contexto), hay momentos de invención, ya que no todo está escrito, sino que, a cada paso, se exige aquella decisión novedosa y disruptiva, es decir, de un juicio fresco en medio de la oscuridad y la incertidumbre, como nos lo diría alguien como Derrida. (243)

De lo que no hay duda es que hay momentos tan urgentes como el actual, en donde, a pesar de las grandes teorías y disputas teórico-prácticas, así como de los conflictivos criterios, se requiere un pasaje nuevo, un camino no recorrido, o uno en donde —al menos y de manera tentativa— se encuentre una solución, se deje una huella, (244) se emancipe una vida, se evite al menos una muerte o se impida una vida deprimente.

¿RIZOMA GRAMSCI? IMPROVISANDO ARTICULACIONES IM-POSIBLES

Gramscianamente hablando, no es posible terminar un capítulo acerca de la revolución y lo revolucionario sin prestar atención al importante asunto de la formación de la voluntad colectiva revolucionaria, pero desde la contemporaneidad y sus polémicas, retos y dinámicas. Ya se ha hablado con anterioridad de la revolución y del agente revolucionario. Ahora toca el turno de la agregación de revolucionarios, o sea, de la construcción de la subjetividad o agencia política, es decir, del momento hegemónico, aunque no en su forma pasiva, sino de la que está en búsqueda de autonomía desde la subalternidad. Sin embargo, intentaremos hablar aquí sobre la articulación colectiva a partir de la multiplicidad y desde el punto de vista de los movimientos globales, postnacionales y antisistémicos. (245)

Al respecto, tanto Virno como Negri han afirmado que el agente de transformación, en las condiciones del capitalismo posfordista, (246) es la multitud y no el pueblo como se entendió en la tradición clásica. De manera que debaten nuevamente Spinoza contra Hobbes a través de nosotros. De esta manera, contemporáneamente, ya no se trataría de hablar del pueblo en tanto formación de un Uno que se subsume o se funda con la estatalidad a través de las formas clásicas de la representación y la lucha —partidos y sindicatos—; sino, por el contrario, de la persistencia de los muchos en tanto muchos diferenciados, entendidos como multitud y articulados, reticularmente, a través de estrategias poshegemónicas (Beasley Murray).

Si no es, entonces, el Uno total y simplificador lo que se forma, con Deleuze hablaríamos —en cambio y para el caso de la multitud— de un proceso de sustracción del Uno o de un devenir minoritario de una multitud, o bien, de un éxodo impuro que evade la sobrecodificación estatal. (247) Las preguntas serían, pues, si en estas condiciones, frente a estas teorizaciones, ¿todavía se puede hablar de pueblo y hegemonía? ¿En qué sentido? ¿No será que tendríamos que releer a Gramsci en su coyuntura y hacer un uso de él? ¿O es que la discusión después de la genial revitalización gramsciana de Laclau está zanjada? ¿Por qué

no, al pensar en la hegemonía, se la piensa como pudo Gramsci, es decir, como una estrategia que respondería a una determinada correlación de fuerzas o "coyuntura"? Propondré, por tanto, un nexo entre articulaciones de tipo rizomático desde Deleuze y articulaciones de tipo hegemónico desde Gramsci. (248)

Dada la inconmensurabilidad no absoluta de sendas propuestas (una más orientada hacia Spinoza y Nietzsche, y la antidialéctica, y la otra más cercana a Hegel y la dialéctica), tendré que proponer un uso coyuntural de ambas reflexiones. De Deleuze, resaltaré la fusión que subraya —dentro del concepto de rizoma— entre nudos de arborescencia y líneas de fuga;

y de Gramsci, pensaré la hegemonía sustrayéndola del paradigma populista (Laclau) y de su no necesario potencial desliz hacia el Uno trascendente para redirigirla hacia otros importantes términos gramscianos: traducción, coyuntura y correlación de fuerzas.

Ahora bien, para hablar de uso, no sólo me remontaré a la célebre obra Los usos de Gramsci, (249) del argentino Juan Carlos Portantiero, sino a los términos uso, significado y juegos de lenguaje en el filósofo alemán Ludwig Wittgenstein desde sus Investigaciones filosóficas. (250) De esta manera, hablar de rizomas, hegemonías, estrategias, revoluciones y conceptos políticos dependerá del contexto o la coyuntura. Por ello, discutiré sobre rizomas politizados y hegemonía.

Finalmente, mi criterio hermenéutico será la singularidad mexicana y latinoamericana en relación con los procesos globales contemporáneos. Se trata de una singularidad violenta y precaria, así como decepcionada de la gran política o policía institucional, pero que, difícilmente, encontrará salida en el éxodo puro.

DE NUEVO, UN CONTRAPUNTO: EL RIZOMA NO ES COMO LO PENSABAN

Asistimos desde hace más de treinta años a conflictivos procesos de multiplicación y diferenciación sociocultural que han evidenciado la crisis o el redimensionamiento del Estado-nación, (251) así como las lógicas identitarias-fuertes que lo sostienen. Como nunca antes, la desconfianza hacia los llamados macrorrelatos y la multiplicación de las diferencias han puesto en la mesa del debate el tema de las políticas identitarias, culturales, la diferencia e identidad. Sin embargo, en la realidad efectiva, dado el surgimiento de fundamentalismos de todo tipo, podría afirmar que el rasgo común dentro de este proceso de diferenciación ha sido la apelación a lógicas identitarias, puritanas y no relacionales. Frente a esta multiplicación centrífuga y esencialista de las diferencias, (252) paralelamente, se asiste a una compleja relación entre proliferación mercantilizada de la diferencia y la imposición de un aparato gubernamental que, en connivencia o subordinación (253) ante el mercado, absorbe, controla y violenta a grandes mayorías para ajustarlas a los imperativos de la maximización de utilidad.

Por otra parte, me parece que es el concepto de rizoma, en Deleuze, aquel que puede dar cuenta tanto de las asimetrías en las relaciones de poder (a través del reconocimiento, por parte del filósofo francés, de los nudos de arborescencia en el rizoma), como de la intersección entre lo molar y lo molecular, (254) o bien, del reconocimiento de la existencia de las líneas de fuga entremezcladas con el estrato. (255) No es, pues, un concepto que nos hable de una articulación de tipo meramente horizontal, sino, en cambio, de una articulación mucho más compleja. (256)

Dicho concepto nos permite leer formas de politización o de lo político que se presentan por fuera —no puramente— de los canales de la representación clásica y la necesidad de sujetos centrales o estructuras de movilización verticales y autoritarias. Un rizoma es como un tronco subterráneo —como el de la papa— que, al igual que los bulbos y los tubérculos, (257) posee una forma de raíz abierta que se conecta fácilmente con cualquier otro punto (258) y que, aunque

sea interrumpida a través de un corte en cualquiera de sus puntos, tiene la capacidad de regenerarse y reconectarse con otro punto. (259)

Desde el punto de vista político, el rizoma implicaría una articulación abierta, múltiple y conflictiva, esto es, escindida, impura y suficientemente potente como para impactar, de alguna manera, las lógicas o la lógica del estrato dominante. No obstante, tiene un estatuto ambivalente, puesto que puede devenir fascista. El paso que explicitaría dicho devenir sería aquel que va desde el afecto y el contacto de cuerpos —en términos de buenos encuentros—, hacia, por el contrario, la emoción codificada, el contrato y la forma institucional que deprime (Beasley) o genera tristeza según la lectura que es posible hacer a partir de Spinoza.

Por su parte, la articulación rizomática de tipo transformador es el elemento diferencial (260) capaz de transformar la correlación de fuerzas gracias a una potencia simbólica de resignificación e institución de nuevos mapas perceptivos y cognitivos. La articulación rizomática a-centrada es agónicamente conflictiva, ya que se sustrae del ideal de la comunicación pura y, en su lugar, abreva de la idea de un conflicto agónico. De esta manera, se sabe paradójica; es decir: imperfecta, asimétrica, o bien, con nudos de arborescencia (261) y excluyente.

Es en el escenario rizomático no fascista donde se presenta un alegre cruce afectivo de múltiples singularidades dispuestas al contagio con el tercero, es decir, con el más lejano o el extranjero —como en Esposito. Se trata, en este sentido, del despliegue de un devenir otro ejemplificado en los esfuerzos por devenir inmigrante en el norte, o bien, mujer en lugares de feminicidio; (262) como lo cuenta Beasley Murray sobre el subcomandante Marcos: “Marcos replica que él era “gay en San Francisco”, pero también “negro en Sudáfrica” tanto como “indígena en las calles de San Cristóbal… artista sin alegría ni portafolio, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México”. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo”. (263)

En estos devenires que cartografían un conflictivo, intenso y quizás alegre umbral de contacto entre cuerpos, mostrando nuestro ser en devenir y a través de otros con —y para— otros, se entrecruzan múltiples temporalidades cuyo rasgo común es un tiempo otro, intempestivo, que no se corresponde con la temporalidad presente de lo institucional, de lo binario, lo inflexible, lo puro, de la dominación y lo pretendidamente total.

HEGEMONÍAS MÚLTIPLES

Hegemonía es un término equívoco alrededor del cual se han escrito las más diversas interpretaciones. Gramsci mismo, como el campeón de la hegemonía, le da más de un significado según la coyuntura. Él comienza a reflexionar acerca de esta noción a partir de la necesidad de la alianza o articulación cultural, política y económica entre los obreros del norte de Italia y los campesinos del sur, para hacer así efectiva la revolución. Dado lo anterior, me permito proponer la siguiente hipótesis:

Si me concentro en la relación hegemonía-coyuntura-relaciones de fuerzas y el concepto gramsciano de traducción, podré pensar en una articulación —o hegemonía— alternativa cercana a la estrategia rizomática, para poder hablar así de hegemonía múltiple, como lo hace el filósofo italiano Augusto Illuminati. (264) Cabe destacar que, como también intentaré demostrar, posteriormente, existen muchos otros elementos novedosos y pertinentes en el pensamiento gramsciano que han sido oscurecidos por ciertas interpretaciones, sean las socialdemócratas, las de Togliatti, las francesas, o, incluso, la de Laclau. Esta última, si bien se ha hegemonizado con facilidad y, sobre todo, a raíz de la experiencia de los populismos latinoamericanos, en tanto propuesta, me parece interesante, compleja y pertinente. Sin embargo, a decir de Fabio Frosini, (265) Laclau deja de lado importantes conceptos del propio Gramsci, así como toda una tradición filosófica italiana de la que abreva éste y que podría cambiar la perspectiva que se tiene tanto de la hegemonía como del propio comunista italiano. (266)

Para Fabio Frosini, la hegemonía es un “dispositivo narrativo funcional al establecimiento de los sujetos históricos”, (267) y, por su parte, para Juan Carlos Portantiero, dicho concepto se define como una: “Constelación de prácticas políticas y culturales desplegadas por una clase fundamental, a través de las cuales logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales”. (268)

Dada la polémica entre los propios gramscianos y no gramscianos entre si

acentuar el elemento consensual, o bien integrarlo con el coactivo —y si debe leerse desde la sociedad política, desde la sociedad civil—, (269) me parece que William Roseberry atina al proponer hegemonía en tanto un campo de múltiple tensión que es transversal al orden social; dado que, de hecho, es la constelación de prácticas políticas y culturales aquella que, en conflicto con múltiples otras, logra configurar el orden social. En sus palabras:

Propongo que utilicemos el concepto de hegemonía no para entender el consenso sino para entender la lucha: las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos. (270)

Ahora bien, este orden discursivo —o hegemonía resultante de la lucha— por más elitista que se pretenda según la efectividad de la lucha subalterna, estará atravesado por reivindicaciones populares, lo cual constreñirá así a las mismas élites a actuar en los marcos de dicho orden discursivo (Rhina Roux). (271) De esta manera, la hegemonía, en cuanto a constelación agónica de configuración del orden social, además de transversal, va más allá del consenso o su tradicional relación con el dominio. Recordemos que, en Gramsci, la hegemonía tiene relación con el proceso pedagógico y la democracia, o con la configuración de una matriz de sentido sobredeterminante, aunque siempre imperfecta y fragmentada. Gracias a Gramsci, sabemos que, además, existen hegemonías activas y pasivas. Si una hegemonía pasiva es aquella que neutraliza la diferencia y el conflicto, en cambio, una hegemonía no pasiva sería aquella combinación peculiar que logra el despliegue de los conflictos, (272) tal y como, por cierto, el propio Maquiavelo pensaba el conflicto.

Por su parte, Laclau, quien relaciona el concepto de hegemonía con el psicoanálisis, la lingüística y el postestructuralismo, nos la define como “una construcción de identidad” (273) en donde un grupo abandona su ghetto clasista

para transformarse en el articulador “de una multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones que la transforman”, (274) con lo cual se establece así una lógica de equivalencias —para pasar así de un punto de vista particular a uno universal— y termina por establecerse también una universalidad parcial y desbordada siempre por un remanente o por resistencias. A pesar de ello, hacia 1980 —como nos lo recuerda Fabio Frosini—, en Morelia, Michoacán, Juan Carlos Portantiero ya habría discutido contra la concepción de Laclau. Discusiones que, por cierto, serían publicadas en Los usos de Gramsci. El punto central de Portantiero fue señalar la “oposición entre la concepción organicista de la hegemonía y [la suya] entendida como una concepción pluralista de la hegemonía”. (275) Esto era de suma importancia para Portantiero, puesto que, en la hegemonía organicista, se hacía evidente su carácter no subversivo, sino, incluso, su dependencia al líder; (276) lo que, en mis palabras, estaría muy cercano al hecho de legitimar una hegemonía pasiva en tanto pasivización del conflicto y subsunción a la unidad de dicho líder. De esta forma, gracias a Portantiero, se señala ya, desde 1980, una tensión en el discurso de Laclau.

Para Portantiero, en cambio, la hegemonía pluralista trataría de pensar esta peculiar articulación como combinatoria de “tradiciones nacionales y reivindicaciones populares dentro de la democracia”, (277) y no de celebrar el Estado, como, a decir suyo, sucedía en Laclau. Cabe resaltar que lo que Portantiero está haciendo es un uso o traducción de Gramsci a la necesidad latinoamericana; es decir, desde la coyuntura de “sociedades civiles desarticuladas, Estados poco autónomos frente a poderes internacionales y masas excluidas”. (278) Se trata, por tanto, de una traducción desde una coyuntura que, según Portantiero, está marcada por la exclusión de las masas y la búsqueda de éstas por entrar en el escenario político. De hecho, es el propio Portantiero quien nos dirá que lo importante del concepto de hegemonía es la coyuntura. Recordemos que la coyuntura es el estado de determinada correlación de fuerzas en un tiempo específico, o bien, el conjunto determinado de una correlación de fuerzas. (279) Así, pues, desde este punto de vista historicista, sincopado, (280) coyuntural e inmerso en una correlación de fuerzas conflictiva y en movimiento, para Portantiero —en contra de Laclau y Mouffe— no existe una “teoría general de la hegemonía”, (281) sino, dicho en términos contemporáneos, hegemonías coyunturales.

A pesar de la genialidad de Laclau y su interesante renovación del planteamiento gramsciano, las tensiones en su discurso se tornan evidentes también desde una atenta hermenéutica del pensamiento gramsciano. En otras palabras, una

hermenéutica a las oscilaciones de su coyuntura y a una serie de elementos italianos que, a decir de Fabio Frosini, el argentino no considera, como, por ejemplo, las lecturas que hace Gramsci de Maquiavelo, o bien, concepciones clave como las relaciones de fuerzas o, incluso, la misma filosofía de la praxis. (282)

Según Laclau, existe una ontologización en Gramsci cuando piensa que la revolución depende de algo así como una clase fundamental, lo cual suena, incluso, a contradicción cuando éste es, justamente, aquel que, frente al economicismo y positivismo de la época, reivindica el papel también constituyente de las superestructuras en la realidad sociopolítica; y, de esa manera, el carácter construido y relacional de toda identidad. En palabras de Laclau:

Y, sin embargo, el conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción finalmente incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articulatorias, tiene que haber un principio unificante en toda formación hegemónica y este debe ser referido a una clase fundamental […] es decir, que la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en última instancia un fundamento ontológico. (283)

Parece haber, pues, en Gramsci, a decir de Laclau, la reintroducción de un significante trascendental, en este caso, de la economía como umbral indiscutible. (284) No obstante, de acuerdo con Fabio Frosini, pareciera que una lectura atenta, histórica y coyuntural del propio Gramsci podría despejar dudas acerca de cualquier esencialismo, totalidad o supuesto dios escondido. Al respecto, gracias a Fabio Frosni y Giuseppe Cospito, (285) sabemos que Gramsci va abandonando la dupla retroactiva estructura-superestructura para centrarse en el concepto de “relaciones de fuerzas”. (286) Concepto que, a su vez, posibilita hablar con Gramsci mismo sobre el cruce entre múltiples temporalidades de grupos que, de manera conflictiva,

se enfrentan por construir una combinatoria convincente de relaciones de fuerzas

o hegemonía con la capacidad de configuración social y, a su vez, de configuración de la propia identidad de los grupos enfrentados. Además, a decir de Frosini, si bien Laclau es un gran conocedor del comunista italiano, no parece penetrar en el concepto básico de filosofía de la praxis en Gramsci ni en la importancia que tiene en su edificio teórico. Recordemos que dicho concepto, derivado de una novedosa lectura del marxismo, le viene a Gramsci también de Maquiavelo. (287) Esta relación entre Maquiavelo y Marx —de la cual abreva Gramsci—, le permite construir el argumento sobre la filosofía de la praxis desde el concepto de inmanencia, entendida ésta no como mera igualdad de ser y pensamiento, sino como producción pensante, conflictiva y relacional de lo real; en suma: como praxis (Frosini) o, en palabras gramscianas, como terrenalidad absoluta del pensamiento (288) que se despliega en luchas pedagógicas y andamiajes organizacionales desde la cultura popular.

Resumiendo: hay, pues, una serie de elementos interconectados en Gramsci que no parecen entrar de manera explícita en el discurso de Laclau, como, por ejemplo: el concepto de relaciones de fuerzas; praxis; inmanencia; historia como proceso; coyuntura y traducción. Ahora bien, afirmemos, una vez más, que el reconocimiento o inserción de dichos conceptos en una reflexión contemporánea sobre la hegemonía podrían evitar la ontologización de ésta como la forma de hacer política o asimilarla a una perspectiva Estado-céntrica, así como desmentir la supuesta concepción esencialista y total de Gramsci. El objetivo de declinar la hegemonía permite la consideración de formas múltiples de politizarse, así como la necesidad de usar la hegemonía —o el tipo de hegemonía— o las estrategias según la coyuntura. (289)

Me parece que habría un tercer elemento muy gramsciano, que es central para entender la hegemonía en tanto estrategia revolucionaria. Se refiere a la traducción tal y como es pensada por el también lingüista Antonio Gramsci. Así, pues, se trataría de pensar la hegemonía en tanto traducción. La traducción o la traducibilidad, como práctica, es tema abordado sobre todo en el Cuaderno 11 y en donde es pensada, políticamente, y en primer lugar, como pasaje o adecuación entre lenguajes filosóficos, o bien, entre estos y la realidad. (290)

Ya el término traducción (de trans como “pasaje” o “movimiento”, así como “al otro lado” o “a través de”, es decir, como un “ir y venir”, y ducere: “guiar”) nos da una idea general de la potencia conceptual y política de la traducción. Gramsci es consciente de que no es posible una traducción exacta como equivalencia matemática, dado que los conceptos tienen múltiples significados

según su coyuntura. Incluso, para Gramsci, el árbitro que juzga sobre la correcta traducción es la comunidad.

Históricamente hablando, el concepto de traducción y su relación con lo político le viene a Gramsci de un discurso de Lenin cuando éste hablaba de la importancia de saber traducir la experiencia rusa en lengua europea. (291) Así, para Gramsci, traducir en términos políticos es adecuar al terreno nacional; de hecho, hace lo propio en cada momento como —por ejemplo— cuando traduce la revolución permanente en términos de hegemonía, o la revolución en guerra de posición y siempre según las características de la Italia de principios de siglo XX. La traducción también es ambivalente, ya que puede ser tanto activa como pasiva. Existen, de esta manera, traducciones que neutralizan o pasivizan la conflictividad para legitimar el estado de cosas, así como otras traducciones de tipo revolucionario.

Ahora bien, traducción, traición (292) y reinstitución se posibilitan cuando los elementos a articular poseen cierta afinidad o cierta condición —diría aquí: en términos sociopolíticos— de precariedad o parte sin parte. Esa traducción o uso guarda, sin duda, parecidos de familia según diría el segundo Wittgenstein (cuando afirma que los errores de la filosofía surgen al no haber entendido que el significado de las palabras depende del uso, así como del seguimiento de determinadas reglas en juegos de lenguaje o, dicho en otras palabras, de contextos o coyunturas). Empero, ¿cómo entender el concepto mismo de uso? Vayamos a Wittgenstein: “Cuando

los filósofos usan una palabra —‘conocimiento’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’, ‘nombre’— y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?”. (293)

Parafraseando a Wittgenstein, se podría afirmar que, cuando usamos la palabra hegemonía, es necesario preguntarnos cómo se usa en “su tierra natal”, tanto de origen como de aplicación; y así, luego, habría que transportarla a otra coyuntura o tierra nacional. Ahora bien, al interior de determinada coyuntura, así con sus múltiples relaciones de fuerzas internas, en relación con las internacionales, pensar en articular lo múltiple a través de la traducción implica asumir la imposibilidad de sutura final e inevitable traición conflictiva, dada la imposibilidad de equivalencia matemática. De lo que se trataría sería, pues, de intentar articular lo diverso a manera de ensamble (294) (Frosini), lo cual

significa que lo articulable no es absolutamente inconmensurable.

En sentido declinado (Illuminati), pensar la hegemonía en tanto traducción de lo diferente podría dejar entrar lo múltiple al planteamiento gramsciano de la inmanencia-praxis. De acuerdo con Illuminati, el elemento mínimo o el parecido de familia entre los diversos a articular —en nuestra época y en términos revolucionarios— sería la precariedad misma. Es decir, las subjetividades dispersas y explotadas: desde el vendedor computarizado; el migrante; la trabajadora del call center; los múltiples trabajadores tercerizados y precarizados; los queer; (295) los que no trabajan ni estudian y, fundamentalmente, las mujeres y los hombres en relación de sumisión. En suma: el anónimo o el cualquiera.

Se trata, siguiendo al filósofo italiano Augusto Illuminati, de la construcción de un patchwork asimétrico, conflictivo e inspirado en el "canon retrogrado o cancrizante", el cual es aquel que articula las notas "do-mi-fa y fa-mi-do". (296) Parafraseando al propio Illuminati: tiene que ver, entonces, con una re-declinación de la hegemonía (297) en tanto traducción y perfilada hacia una teoría de la multitud plural. Esta manera de entender la articulación implica la habilidad de hacer comunicar experiencias diversas que parten de una condición común o, dicho en palabras del filósofo español Santiago López Petit, de una "interioridad común", en donde la acción política se piensa según "lo íntimo y lo común [En donde] lo íntimo no es lo privado, [sino] todo lo contrario. Es a la vez lo más propio y lo más impropio: transversal, tuyo y mío, de todos y de nadie". (298) En palabras de Illuminati: "el devenir minoritario es condición de un ensamble para traducir recíprocamente otras condiciones menores". (299)

Las articulaciones de la multiplicidad pueden ser invisibles para la lógica institucional de alguna manera, en tanto sus usos o prácticas no pertenecen al orden discursivo hegemónico; además, portan consigo una temporalidad diversa, distinta, en cuanto a que no se reducen a la mera presencialidad institucional, sino que, siendo intempestivas, pertenecen a las temporalidades de lo porvenir.

Se espera que estos patchworks puedan reordenar el conjunto de relaciones de fuerzas a su modo o que, al colisionar contra la hegemonía dominante, puedan abrir intersticios de vida y transformar emancipatoriamente lo social.

La idea de fondo es la constitución de una internacional de la vida como potencia. Es decir, como un "querer vivir" (Santiago López Petit) (300) que no

puede vivir y que está —por ello— en fuga. Por lo mismo, no se articula sólo nacional, sino mundialmente, gracias a lo cual simpatiza así con experiencias similares en otras latitudes; en algunas de ellas, según los ritmos y la cadencia de la coyuntura, podrán articularse con algún elemento de la representación clásica, aunque evitando la clausura institucional y promoviendo, en su lugar, la autonomía.

Con base en lo anterior, propongo una definición más de hegemonía: desde el punto de vista de la parte sin parte, la hegemonía es una forma de praxis político-cultural que implica una serie de traducciones permanentemente conflictivas. Ahora bien, a través de dicha traducción, a partir de la iniciativa de uno o varios agentes que se van transformando, se logra combinar relaciones sociales, o sea, articular a múltiples agentes semejantes, los cuales, a su vez, también se transforman, haciéndolo con pretensiones de universalidad. Los así articulados y transformados luchan por modificar la correlación de fuerzas de frente a otras colectividades o articulaciones, y en el sentido de atenuar, disminuir o desaparecer —de alguna manera— ciertas relaciones de dominación y explotación a través, sobre todo, de la modificación del llamado marco común material y significativo —del orden del discurso— o de la hegemonía predominante según las oscilaciones de la coyuntura; o, mejor aún, según el vaivén de la realidad efectiva. El fin gramsciano es, pues, desplegar vida en comunidades abiertas y autónomas.

Si la hegemonía (entendida como traducción y en medio de una relación de fuerzas en continuo movimiento y según la coyuntura) busca la formación de una voluntad colectiva, entendiendo la voluntad como “conciencia operativa de la necesidad histórica” (Cuaderno 8), no es imposible, entonces, pensar una traducción así de tipo rizomático y entre nudos arborescentes, líneas de fuga y en medio de un complicado conjunto de correlación de fuerzas.

Si el fin de la articulación es la formación de una voluntad que pueda transformar la correlación de fuerzas, la voluntad kantiana y la nietzscheana (entendidas como la “facultad que permite ser la causa del objeto de sus propias representaciones”, (301) o como capacidad de ficción transformadora, es decir, como invención de nuevas formas de sentir y pensar la vida, y, en ese sentido, como invención de nuevas formas de vida), se articulan ahora con la voluntad gramsciana, entendida ésta como capacidad colectiva de transformación de la realidad sociopolítica, pero en el medio de una correlación conflictiva y en movimiento. Se trata, entonces, de una praxis inmanente, conflictiva,

revolucionaria, histórica y múltiple, o bien, de una voluntad de poder como momento diferencial o afirmador de lo diferente o de otro mundo por venir.

La coyuntura histórica parece demandar una praxis rizomática ajena a la gran política-policía. Sin embargo, enfatizaría también —con Gramsci y no sólo con Deleuze— la necesidad de un rizoma politizado y mucho más conflictivo, así como también una hegemonía mucho más múltiple y abierta, y, sobre todo, consciente de su parcialidad, de su parte y de su poder no ser ella la única forma de hacer la revolución, puesto que, finalmente, algo siempre la excede.

Si bien la hegemonía no es ya más y necesariamente estrato e institución —lo molar—, por otra parte, no sería nada sin pasar o transformar lo molar. Considérese, en este sentido, para concluir, aquella definición en donde Gramsci relaciona hegemonía y democracia como pasaje molecular —abierto— y constante entre dirigidos y dirigentes (C 8, 191). (302)

Finalmente, si “todo socius teme al diluvio” (Deleuze), aquí las hegemonías —sin exagerar— son justamente las que aman a los diluvios. (303)

▪

1- Patxi Lanceros, Política mente. De la revolución a la globalización. Madrid: Anthropos, 2004, p. 41.

2- Ibid., p. 71. En la página citada, Patxi Lanceros habla de lo prológico, aunque no en el sentido de la revolución; retomo su sentido para pensar la revolución. Lanceros, por su parte, lo utiliza para pensar el imaginario radical en el sentido de Castoriadis.

3- Patxi Lanceros, al hablar de Castoriadis, se vuelve a referir a este término. Conviene transcribir la cita, dado que Lanceros está hablándonos de la institución imaginaria de la sociedad. En la página 27 de Política mente..., se lee: “Hay que entender los conceptos principio y origen en su sentido más ambicioso, que no alude a la pura cronología. Se trata de principio y origen lógicos, o más bien pro-lógicos. Auguran e inauguran el logos pre-cediéndolo y

pro-poniéndolo".

4- Ibid., p. 20. En palabras de Patxi: "Frente a esa hýbris tecnológica, enésima versión de lo absoluto, sólo cabe oponer la in-trascendencia de la política, el balance de una lección dolorosamente aprendida". De esta manera, inspirándome en la in-trascendencia de la política, pretendo pensar —¿por qué no?— la intrascendencia o la inmanencia más gramsciana de la misma revolución, y, por tanto. como lo digo más adelante —ya no en mayúscula, sino en minúscula—, ya no tanto en singular, sino en plural-singular.

5- Esta crítica será la realizada, principalmente, por Patxi Lanceros en op. cit.

6- Del análisis de la multiplicidad de revoluciones, Benjamín Arditi justifica la posibilidad de volverla a recrear, repensar y resignificar. Nada impide, entonces, desplazar la revolución como paradigma o norma de acción —pensamiento y práctica— de un supuesto núcleo duro, que, de hecho, no lo hay. Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2010, capítulo 7.

7- Acerca de lo neutro como lo cualquiera, o la "cualquieridad", remito más adelante al libro sobre Deleuze, de José Luis Pardo.

8- Como se puede leer en el excelente artículo de Oscar Ariel Cabezas: "Exclusión en América Latina. Re (-) presentación, soberanía y residuos teológico-políticos". En Jaime Osorio y Felipe Victoriano (eds.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica. México: UAM/Anthropos, 2011, pp. 131-163.

9- La pienso en plural, en singular y en su multiplicidad. Sin embargo, aquí, por motivos de economía lingüística, la llamó en su singular: la revolución.

10- Después de la caída del Muro de Berlín y la emergencia de las Terceras Vías y demás emergencias conservadoras, ¿cuál es la salud de la revolución y sus manifestaciones, es decir, ¿cuál es su estado? ¿Qué tan moribunda está la revolución?

11- Esta idea de las pretensiones, o habría que decir —al estilo de Patxi— “pre-tensiones”, se encuentra tanto en pensadores como Dussel y Patxi Lanceros, como en el mismo Deleuze, e incluso, en Balibar. Se trataría, desde Balibar, por ejemplo, de una tensión constante, puesto que la universalidad es una particularidad que se ha elevado en la lucha. De ahí que, muy gramscianamente, universalidad y hegemonía se identifiquen. Véase Nick Hewlett, Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation. Londres/Nueva York: Continuum International, 2007, p. 128.

12- Me refiero a las diversas propuestas que van desde las electorales o de la asociación civil hasta las autonomistas (EZLN) o las radicales.

13- Cornelius Castoriadis, Ciudadanos sin brújula. México: Ediciones Coyoacán, 2000, p. 70. Ahí Castoriadis afirma respecto de la revolución: “Toda institución, y la revolución más radical que pudiéramos concebir, está siempre también en una historia ya dada, y, aunque tuviera el proyecto loco de una tabla rasa total, usará los objetos de la tabla para rasarla”.

14- Me refiero a simbólica (que, en realidad, es simbólica-material como continuum) en el sentido en el que Javier Franzé, desde Laclau y Foucault, piensa la concepción simbólica de la violencia. Como se lee en su artículo “La política: ¿administración o creación?”, en Javier Franzé (coord.), Democracia:

¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea. Madrid: La Catarata, 2014, p. 38, nota 1. Transcribo a continuación dicha nota: “En efecto, la expresión ‘violencia simbólica’ no impide el mantenimiento de la separación conceptual entre lo físico y lo simbólico y, por tanto, sugiere la asociación de lo simbólico con un tipo de violencia, la no física […] Éste es un concepto reduccionista de lo simbólico, pues no hace referencia a la capacidad de dar sentido a las cosas y al mundo constituyéndolo al nombrarlos, sino a la de nombrar lo que ya tiene sentido (en este caso: la violencia real, que sería la física), como si los símbolos fueran instrumentos externos a las cosas construidos sólo para designarlas”.

15- Remito a una idea presente en Deleuze —sobre todo— y adoptada por muchos otros contemporáneos como Benjamín Arditi.

16- Gracias —por cierto— al análisis de lo simbólico que realiza Javier Franzé en torno al concepto de violencia simbólica y de Lefort en torno a lo simbólico. Para Franzé, recomiendo su artículo “Política y violencia en Rancière: ¿un vínculo implícito o discontinuo?” [en línea], Res Pública. Revista de Filosofía Política, 2011, http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/respublica/numeros/26/13.pdf [consulta: 18 de marzo de 2015]. Para Lefort, recomiendo la explicación que del autor francés hace, magistralmente, Oliver Marchart en su ya citada obra: El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Tr. Marta Delfina Álvarez. Argentina: FCE, 2009.

17- Respecto del punto de la revolución permanente, gracias a las interpretaciones de Fabio Frosini. Véase Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013.

18- Esta crítica —asunto que comparto— según la cual, en Gramsci, pareciera exigir pasar en algún momento del proceso revolucionario por la llamada toma

del poder, la hace de manera aguda Santiago Castro Gómez. Véase: Santiago Castro Gómez, Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. México: AKAL, 2015, p. 394. Ahí se lee: “La hegemonía democrática debe disputarse primeramente en el seno de la sociedad civil, y aquí radica el gran aporte de Gramsci. No obstante, el pensador italiano seguía creyendo que la hegemonía de la sociedad civil tendría que extenderse a toda la ‘superestructura’, lo cual exigía necesariamente la toma del poder del sistema político”.

19- Aunque el estatuto de la revolución no pueda entenderse al margen de una polémica, incluso así, si bien se podría diferenciar de una mera reforma, no queda claro cuál sería su diferencia tanto con fenómenos como la resistencia como con lo político mismo. Asumo que lo político comprende lo revolucionario, que, a su vez, puede comprender el pasaje a la violencia. Lo político es más amplio que lo revolucionario, aunque están interrelacionados. Inclusive así, me atrevo a delimitar más el concepto de lo revolucionario. A mi entender, lo revolucionario tiene una predominancia —que no exclusividad óntica— que implica, indudablemente, un cuestionamiento del orden y un deseo de transformación de raíz —o radical— en una lógica mucho más ofensiva que la mera resistencia.

20- Véase Pablo Lazo Briones, Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural. México: Plaza y Valdés, 2010.

21- Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., capítulo seis.

22- Respecto de las ideas de la diferencia mínima (Badiou), pero, en particular, de una suerte de eterno retorno de lo diferente, reconozco mi deuda con Benjamín Arditi y su artículo: “Rastreando lo político” [en línea], Revista de Estudios Políticos, http://www.cde.org.py/sitio/wp-

content/uploads/2014/11/Rastreando-lo-pol%C3%ADtico.pdf [consulta: 2 de febrero de 2015], así como su artículo “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt” [en línea], página personal de Benjamín Arditi, https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_schmitt_espancc83ol_2012.pdf [consulta: 14 de junio de 2013].

23- Curioso que hablemos de ella, la revolución.

24- Aquí hago referencia al “acontecimiento democráctico” en la lectura que hace Claude Lefort de la decapitación de Luis XVI. Véase Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, op. cit.

25- Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., capítulo siete.

26- Véase Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional..., op. cit., pp. 117-146.

27- Así lo plantea Arditi en diálogo con Austin en La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., en particular el capítulo siete.

28- Potentia o potencia como poder constituyente y potestas como poder constituido.

29- Me parece que ésta es la lectura de Santiago Castro Gómez, aunque no

necesariamente ni a partir única y exclusivamente de Gramsci, aunque sí aprovechando a Gramsci y su concepto de sociedad civil. Nos dice Castro que es necesario desnodalizar, pero también nodalizar, aunque se busque, para evitar autoritarismos o cierres de la potestas, la preferencia por la desnodalización siempre desbordante. Véase Santiago Castro Gómez, Revoluciones sin sujeto..., op. cit., p. 235. Más adelante, en la página 369, nos dice: “No hay relación de continuidad entre potestas y potentia”; posteriormente, después en la página 380, afirma: “Mantener vivo el agonismo entre potestas y potentia”. Y, por último, en la página 395, comenta: “La potentia jamás puede reducirse o disolverse en la potestas, pues esto equivaldría a cancelar el ‘momento democrático’ mismo”.

30- Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., p. 211. En la nota al pie 7, Arditi nos dice algo interesante al respecto: “Žižek interpreta el entusiasmo kantiano de una manera análoga: lo describe como la paradoja de una resignación positiva, de una resignación entusiasta. El sentido kantiano del entusiasmo radica en ‘la experiencia de un objeto a través del mismo fracaso de su representación adecuada. Entusiasmo y resignación no son, por lo tanto, dos momentos opuestos: es la propia ‘resignación’, es decir, la experiencia de una imposibilidad, la que incita al entusiasmo’ (Žižek 1993, pág. 267). Su marco conceptual para esta ‘experiencia de una imposibilidad’ es la falta constitutiva o lo real lacaniano, pero, a nivel de sus efectos, dicha imposibilidad no es muy distinta de aquella que proponen Benjamin o Derrida cuando hablan de un jetztzeit revolucionario o de una promesa de algo por venir. Todos ellos reivindican el peculiar realismo de quienes buscan lo imposible”.

31- Véase el capítulo anterior del presente libro.

32- Esta concepción trágica de la política, aunque desde Maquiavelo, la hace Lefort. Véase Santiago Castro Gómez, op. cit.

33- Véase Roberto Esposito, Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2010.

34- Dado el muy singular lugar de enunciación (desde la Italia fascista, ¡desde la cárcel!, desde una Europa que respiraba revolución popular y nazismo al mismo tiempo), de ahí la autoridad de Gramsci, pienso, para hablarnos de la revolución pasiva y la no pasiva, así como de las posibilidades de la guerra de posición, tanto la obrera y la campesina como la fascista.

35- Véase Louis Althusser, Maquiavelo y nosotros. Tr. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: AKAL, 2004.

36- Roberto Esposito, Categorías de lo impolítico. Tr. Roberto Raschela. Buenos Aires: Katz, 2006.

37- Hannah Arendt, Sobre la revolución. Tr. Pedro Bravo, Madrid: Alianza, 1998, p. 38.

38- Juego con la idea de la permanencia. Según la RAE, existe una segunda acepción de la palabra según la cual hace referencia a permanecer en un sitio o lugar, pero "durante cierto tiempo". Esto me parece que se asemeja al término sedimentación que se encuentra en Laclau; aunque es posible encontrarla en Gramsci en tanto idea. La tarea sería identificar aquellos elementos en cuanto a matrices que se han constituido más o menos como líneas de tendencia o, en palabras gramscianas, como "mercados determinados"; pero que, a la vez, han sido promovidos por toda una superestructura —a su vez— sostenida por una compleja correlación de fuerzas. Respecto de la RAE, véase la entrada a la idea "permanecer" en el Diccionario de la Real Academia Española [en línea], http://dle.rae.es/?id=SfHVEdK [consulta: 15 de agosto de 2016].

39- Como bien lo demuestra Fabio Frosini en “Guerra e politica in Machiavelli” [en línea], http://uniurb.academia.edu/FabioFrosini [consulta: 13 de agosto de 2015].

40- Patxi Lanceros, op. cit., p. 44, nota al pie 5.

41- Idem.

42- Hannah Arendt, op. cit., p. 43.

43- Lanceros, op. cit., p. 45.

44- Nótese la odiosa y persistente contaminación o correlación con el Estado.

45- Véase, por su parte, la paradoja de la palabra y su dificultad o evanescencia, o bien, su fascinación. Y es que la revolución, que comúnmente se asocia con la destrucción de la ley, también es la fundadora de la misma, aunque alguna vez fue concebida como sujeta a ley y no como sujeto de la ley. Incluso así, un intento —como el presente— de dar cuenta de la revolución implica un intento por delinear cierta ley de la misma; y esto, para hablar de ella.

46- Es la definición de Samuel Huntington, quien entiende la revolución como “cambio rápido, fundamental, violento y brusco, en los valores y mitos de una sociedad, en su estructura social, en sus dirigentes y en las actividades y políticas de su sistema de gobierno”. Véase Joseph Vallés, Ciencia política: una introducción. Madrid: Ariel, 2002, p. 402.

47- Arendt, op. cit., p. 29. Se está refiriendo a la Revolución norteamericana y a la francesa.

48- Esta idea, como otras, la tomo de Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., p. 19o. Ahí el autor afirma: “Los jacobinos eran, de hecho, la versión política de un proyecto filosófico. Hacer tabla rasa del pasado, dice Touraine, es el grito de guerra del proyecto racionalista propugnado por Descartes a comienzos del siglo XVII. Este proyecto reaparece entre los jacobinos y es reivindicado posteriormente por el movimiento obrero revolucionario en la segunda mitad del siglo XIX. Touraine nos recuerda que la versión original de La internacional proclama ‘du passé faisons table rase’, frase traducida como ‘¡borrad el rastro del pasado!’ (Touraine 1990, p. 122)”.

49- Lanceros, op. cit., p. 48.

50- Esta misma idea —de la que intentaré extraer sus consecuencias—, si bien ya puede ser leída desde una perspectiva contemporánea a través de la etimología de la palabra (por el “re-“ de revolución, en tanto “otra vez”), se encuentra en Benjamín Arditi, op. cit.

51- Arendt, op. cit., p. 49. Las cursivas son mías.

52- Lanceros, op. cit., p. 47.

53- Arendt, op. cit., p. 49.

54- Ibid., p. 36.

55- No es, además, un solo dato sociológico, sino un lugar político. Idea que obtuve de una plática de Fabio Frosini en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México en el mes de mayo de 2016. El doctor se refería, por cierto, a la figura del proletariado en Marx.

56- La diferencia entre absoluto —o total— y radical la explicita Patxi Lanceros al hablar de Castoriadis, en op. cit., p. 36.

57- Nick, Hewlett, Badiou, Balibar, Rancière..., op. cit., p. 131. Nick Hewlett, al hablar de la relación en Balibar entre política y violencia, nos dice: “Given, in particular, the multiple catastrophes of the twentieth century, of wich Marxism was both the perpetrator and victim, it is necessary to rethink Marxism, he argues, in terms of a ‘civilising of revolution’ (Zivilisierung der Revolution)”. Y, más adelante, p. 122, Hewlett, de nuevo hablando de Balibar, nos dice: “Civility thus creates the space in which politics takes place and eliminates the extremes of violence without suppressing all violence and revolt”.

58- Louis Althusser, Maquiavelo y nosotros, op. cit., capítulo VI.

59- Arendt, op. cit., p. 51.

60- Véase Pablo Lazo Briones, Palabras-clave de otro léxico político: revolución versus resistencia, en revista Metapolítica, “Once maneras de leer a Giorgio Agamben”, volumen 15, número 74 julio-septiembre de 2011, pp. 100-107.

61- Ibid., p. 101.

62- Véase Friedrich Nietzsche, Humano, demasiado humano. Buenos Aires: Andrómeda, 2005, p. 261.

63- Sobre el concepto de Absoluto en Hegel, véase Carlo Mongardi, Leer a Hegel. Diez minutos sin enojarse. Libro Primero. México: Temacilli, 2007, p. 154.

64- Idea semejante, de la cual abrevo, se encuentra en la caracterización que hace Deleuze de su filosofía. Véase Gilles Deleuze, Lógica del sentido. Tr. Miguel Morey, España: Paidós, 2005, pp. 161-168 (decimoctava serie: de las tres imágenes de filósofos).

65- Patxi Lanceros, en el mismo sentido, habla de la intrascendencia de la política, que no de su trascendencia, véase Patxi Lanceros, op. cit.

66- Una idea similar se encuentra en el prólogo de Antonio Negri al libro de Louis Althusser, Maquiavelo y nosotros, op. cit.

67- Véase Benjamín Arditi, op. cit., p. 26 y pp. 180-229.

68- Esta lectura la hace Arditi a partir de Žižek. Véase Arditi, op. cit., p. 208.

69- Es la definición mínima de emancipación de Benjamín Arditi. Véase Arditi, op. cit., p. 25. También hay algo parecido en Balibar. Cito a Nick Hewlett en op. cit., p. 119. Ahí nos dice el autor, en su análisis del pensamiento de Balibar: “Emancipation is closely bound to the notion of equaliberty”. Y más adelante: “Politics thus defined as politics of emancipation, is a practical exploration of the self determination of the people”. Y hacia la página 120, nos dice Hewlett, parafraseando a Balibar: “It is in the struggle for emancipation and transformation that participants become autonomus subjects”.

70- Ibid., p. 25. También influye Benjamin en sus definiciones.

71- Ibid., p. 190. “Sin embargo, alguna superposición entre estos conceptos es inevitable”.

72- Véase Diccionario de la Real Academia Española [en línea], http://dle.rae.es/?id=SfHVEdK [consulta: 15 de agosto de 2016]. Y véase el Diccionario Etimológico del Español [en línea], http://etimologias.dechile.net/ [consulta: 23 de marzo de 2017].

73- Benjamín Arditi elabora un análisis utilizando la idea de la entropía, pero refiriéndola a la variante cínica y conservadora del realismo político. Véase Benjamín Arditi, op. cit.

74- Véase nota 69 de este libro: Véase Arditi, op. cit., p. 25. También hay algo parecido en Balibar. Cito a Nick Hewlett en op. cit., p. 119. Ahí nos dice el autor, en su análisis del pensamiento de Balibar: “Emancipation is closely bound to the notion of equaliberty”. Y, más adelante: “Politics thus defined as politics of emancipation, is a practical exploration of the self determination of the people”.

Y hacia la página 120, nos dice Hewlett, parafraseando a Balibar: “It is in the struggle for emancipation and transformation that participants become autonomus subjects”.

75- Véase la segunda edición de su libro Política en los bordes, en donde el autor agrega una reflexión acerca del giro a la izquierda en América Latina, y así ofrece esta criteriología tanto de la izquierda misma como de los supuestos logros de la izquierda en América Latina, a pesar de su reflujo o fracaso electoral. Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., pp. 241-242. Ahí se lee: “El siguiente paso es examinar qué es lo que nos permite hablar de un giro a la izquierda en la política latinoamericana. Para ello, propongo cuatro indicadores que miden el éxito (o el fracaso) de la izquierda: el desplazamiento de los mapas cognitivos, las victorias electorales, la dimensión performativa de la política y la codificación de un nuevo centro político”. Y más adelante, en la página 247, nos dice: “Subrayo esto, porque a menudo olvidamos que los demás componentes, los derechos humanos, el pluralismo ideológico y la democracia multipartidista, pasaron a formar parte del centro a pesar de la derecha y no gracias a ella. Fueron fruto de los esfuerzos de todos aquellos que buscaron desmontar los Gobiernos autoritarios en una época en que la derecha apoyaba de manera entusiasta la ideología anticomunista que sirvió inicialmente como coartada para reprimir las fuerzas progresistas y, luego, para implementar una agenda neoliberal”.

76- Por su parte, Pablo Lazo propone otra salida a la idea de la Revolución clásica y que me parece plausible, pertinente y aguda. En una lectura muy cercana a la de Patxi Lanceros y pensadores como Simon Critchley, Lazo propone eliminar la palabra “revolución” por toda la carga mítica y absoluta que conlleva, para mejor hablar de resistencias intersticiales. Considero que las propuestas aquí expuestas son muy valiosas, porque, antes de bajar la guardia y declarar el fin de todo intento transformador para abrazar la política conservadora y cínica del día a día, se re-piensan formas de resistir o revolucionar que, de alguna manera, también responden a los problemas de las premisas y conclusiones de la narrativa clásica de la revolución, y que, a su vez, hacen frente a los sutiles y muchas veces peligrosos dispositivos de dominación en la contemporaneidad. Véase Pablo Lazo Briones, Palabras-clave de otro

léxico político..., art. cit., p. 107.

77- Benjamín Arditi, op. cit., pp. 219-220. Ahí afirma el autor: “Como ya se mencionó, la repetición supone una cierta recuperación que no deja el original inalterado. Recuperar es reclamar algo que se ha ido, que ha sido extraviado, robado o destruido, pero como nunca se puede saber de antemano en qué condición estará el objeto recuperado hay que aceptar que la posibilidad de alteración se halla inscrita en todo acto de recuperación […] Ser fiel es ser inventivo, pues la repetición es la producción de una nueva singularidad o, si se prefiere, es una apertura a la venida de un acontecimiento”.

78- Ibid., p.220. Nos dice Arditi: “Por consiguiente, si el final del duelo involucra la repetición-recuperación de la revolución, entonces este final es realmente una oportunidad para reinstituir la voluntad de revolucionar una vez más”.

79- Esta metáfora —aunque referida a la crítica a la “tolerancia liberal”— la tomo de Žižek. Él afirma que los partidarios de la tolerancia liberal o multiculturalismo, en realidad, en vez de suspender el bebé (al yo) y enfrentarse al agua sucia —críticas, diferencia, el otro, el inmigrante—, pretenden tirar el problema del agua sucia con todo y bebé, como si presupusieran la existencia de un yo autorreferente —identidad pura—. Véase Frederic Jameson y Slavoj Žižek, Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Madrid: Paidós, 1998, pp. 137-188.

80- Véase Benjamín Arditi, op. cit.

81- Este parteaguas de la revolución lo reconoce —y retomo la idea de— Benjamín Arditi, op. cit., capítulo 7. De hecho, es gracias a esta lectura que me percaté de la novedad de Gramsci al respecto y en ese contexto.

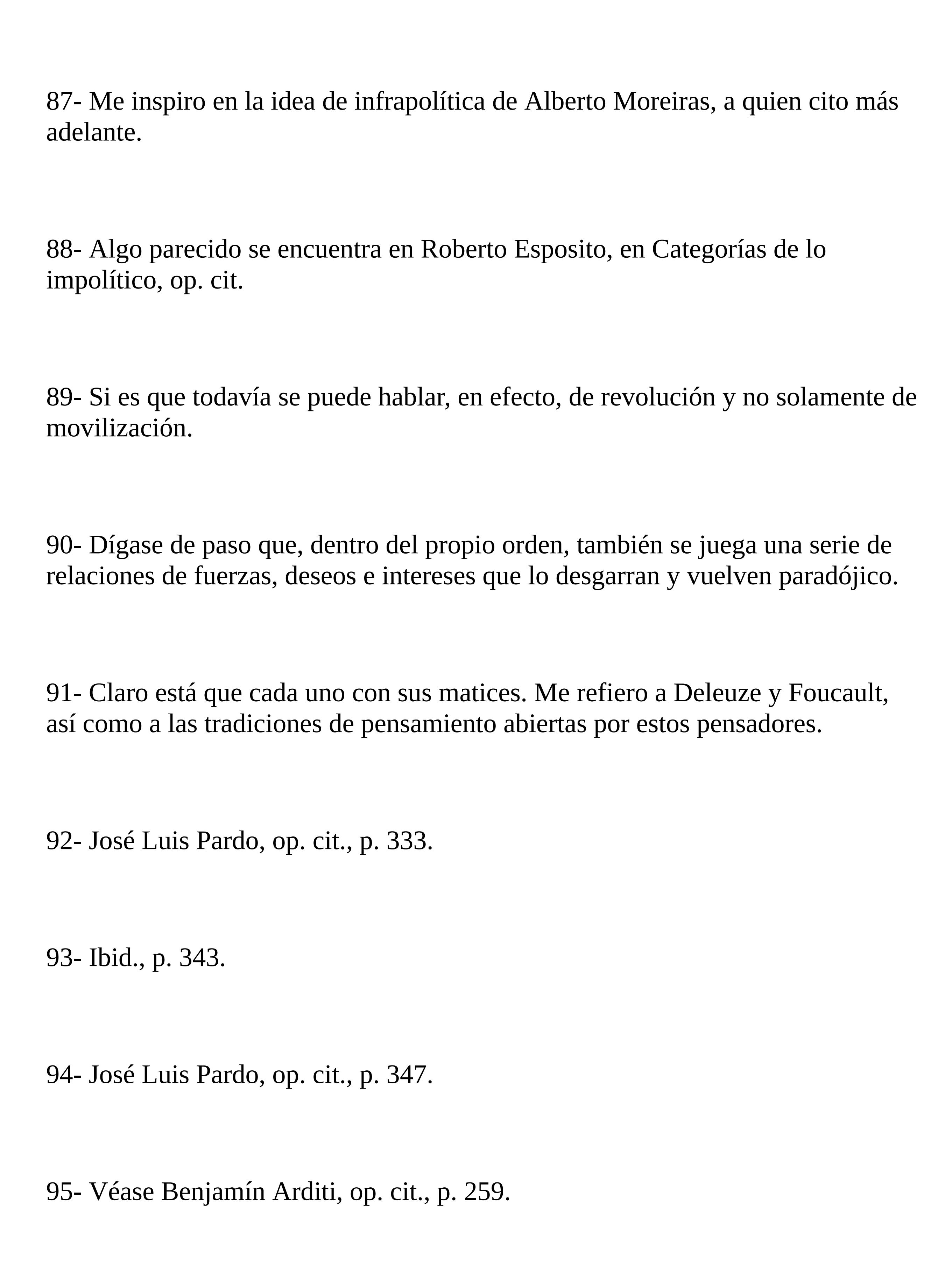
82- La idea de la política preponderantemente —que no únicamente— como conflicto la trabaja magistralmente Javier Franzé. Véase Javier Franzé et al., “Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto” [en línea], Revista Andamios de Investigación Social-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750004 [consulta: 7 de marzo de 2015].

83- Reconozco la debilidad de mi clasificación. La hago aquí por motivos didascálicos. Estoy consciente de su posible eurocentrismo y desconsideración de los planteamientos del operaismo de Tronti en Italia y sus críticas a Hegel, o lo que posteriormente Beasley Murray enunciará como momento poshegemónico con el caracazo venezolano a fines de los años ochenta. Mi clasificación, que en realidad la sustento indirectamente en mi lectura de Arditi, la hago intentando identificar, al menos en el pensamiento occidental, grandes bloques paradigmáticos de giros, matices o reconsideraciones críticas de la revolución como idea y práctica de la modernidad dominante.

84- José Luis Pardo, A propósito de Deleuze, Valencia: Pre-Textos, 2014.

85- Esto se encuentra en la exposición que sobre Lefort elabora Santiago Castro, op. cit.

86- Nos lo dice José Luis Pardo en op. cit., p. 378. Ahí afirma: “La filosofía política ‘post-68’ ha tenido sin duda una influencia cultural, pero también ha contribuido a cambiar algunas reglas del juego político, a desplazar algunos de sus escenarios y a ampliar el número y condición de sus agentes”.



87- Me inspiro en la idea de infrapolítica de Alberto Moreiras, a quien cito más adelante.

88- Algo parecido se encuentra en Roberto Esposito, en Categorías de lo impolítico, op. cit.

89- Si es que todavía se puede hablar, en efecto, de revolución y no solamente de movilización.

90- Dígase de paso que, dentro del propio orden, también se juega una serie de relaciones de fuerzas, deseos e intereses que lo desgarran y vuelven paradójico.

91- Claro está que cada uno con sus matices. Me refiero a Deleuze y Foucault, así como a las tradiciones de pensamiento abiertas por estos pensadores.

92- José Luis Pardo, op. cit., p. 333.

93- Ibid., p. 343.

94- José Luis Pardo, op. cit., p. 347.

95- Véase Benjamín Arditi, op. cit., p. 259.

96- Esto es algo que bien advierte José Luis Pardo en op. cit.

97- José Luis Pardo, op. cit., p. 378. Ahí, nos dice: “[…] pero el desierto tampoco es la solución a menos que la desnudez se vista con las humildes ropas del Derecho”.

98- Pardo, citando a Rorty, nos dice que pareciera que, para los franceses, la única política digna de pensar-practicar es la revolucionaria. Véase José Luis Pardo, op. cit., pp. 349 y 356.

99- Ibid., p. 347.

100- En palabras de Paolo Virno: “Las dos polaridades, pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes —comunitarios—, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto”. Véase Paolo Virno, Gramática de la multitud. Tr. Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003 [en línea], http://www.nodo50.org/ts/editorial/gramatica%20de%20la%20multitud.pdf [consulta: 23 de septiembre de 2013], p. 21.

101- Benjamín Arditi, op. cit., p. 259.

102- La cual llama insurgencia.

103- Benjamín Arditi, “Las insurgencias no tienen un plan...”, art. cit., pp. 1-18.

104- Santiago Castro Gómez, op. cit., pp. 395-396. Transcribo estas notas interesantes: “La potentia jamás puede reducirse o disolverse en la potestas, pues esto equivaldría a cancelar el ‘momento democrático’ mismo” y “la lógica de la diferencia no puede ser absorbida por la lógica de la equivalencia”.

105- Este discernimiento lo hace, de manera clara y contundente, Santiago Castro, en op. cit.

106- Gianni Vattimo, Ecce Comu, cómo se llega a ser lo que se era. Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Buenos Aires: Paidós, 2009.

107- Por el contrario, para contrastar, en Gramsci nos encontramos ante un momento maquiaveliano no neutralizador de la conflictividad y —por ello— agónico, y, quizá, trágico.

108- Véase José Luis Pardo, op. cit.

109- Véase Jacques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 148. En palabras del autor: “Es la pérdida del uno de-más de la subjetivación la que determina la constitución del uno-que-sobra como enfermedad de la comunidad”.

110- Enrique Dussel, 20 tesis de política. México: Siglo XXI, 2008.

111- Una idea parecida se encuentra en los escritos de Javier Franzé. Recomiendo al respecto, Javier Franzé (coord.), Democracia: ¿consenso o conflicto?.., op. cit.

112- A una lectura parecida apunta Fabio Frosini en Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009, p. 107. El autor nos dice: "Ora, non solamente Hegel non è reducibile alla tensione tra necessità e contingenza, ma il moderno —nonostante Laclau— non si riduce a Hegel [...] Questa è l'impostazione dell'immanenza-storicismo moderno, come viene ricostruita da Gramsci nei Quaderni del carcere in alternativa all'immanentismo metafisico; e da lui ritrovata in Marx in quanto venga riletto attraverso Machiavelli".

113- Véase Adam David Morton, "Viajando con Gramsci: la espacialidad de la revolución pasiva". En Massimo Modonesi, Horizontes gramscianos, op. cit., pp. 99-125. En la página 120, el autor nos dice: "Viajar con Gramsci y abordar la espacialidad de la revolución pasiva en la forma en la que él dio cuenta de las circunstancias socio-históricas concretas, exige una apreciación historicista de los límites y de las posibilidades de la teoría. Esto significa alejarse de una aplicación literal de la teoría de la revolución

114pasiva en distintas localidades, sitios y situaciones". Véase también Derek Boothman, Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista. Perugia: Guerra Edizioni, 2004. - Véase Frosini, op. cit. Véase también Fabio Frosini, "Immanenza" [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere ii primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm [consulta: 17 de febrero de 2016].

115- Guido Liguori, "Tres acepciones de 'subalterno' en Gramsci", en Massimo Modonesi, op. cit., p. 90.

116- Fabio Frosini, op. cit., y véase Giuseppe Cospito, Introduzione a Gramsci. Genova: Il Melangolo, 2015.

117- Fabio Frosini, op. cit., p. 110.

118- Ibid., p. 119. Ahí Frosini nos dice: “[...] l’instabilità dell’egemonia sta in ciò, che essa sorge positivamente dal riconoscimento del fatto che il ‘sogetto sociale’ sono i rapporti social (assenza di gerarchie date in anticipo, dunque estrema produttività delle dinamiche social –in una parola: la modernità), ma è al contempo costretta a ridurre la soggettività a un solo luogo dei rapporti social, determinado un’incoerenza constante tra ciò che essa sollecita e ciò che essa tollera, un’eccedenza costante del soggetto reale rispetto al soggetto rappresentato. Vi è dunque, per Gramsci, un’ambivalenza di fondo che percorre il rapporto tra società e politica. L’imposibilità di totalizzare la società, di neutralizzarla in una rappresentazione completa (il fatto cioè che la ‘teoria’, se pretende di essere tale, cioè chiusa e perfetta, sarà necessariamente falsa), è ciò che rende necessaria la politica in quanto ‘ontologia del sociale’, secondo la felice formulazione di Laclau”. Y, más adelante en la página 120, Frosini nos dice: “In questo caso, l’universalità parziale sarà l’egemonia stessa, o meglio la tensione che nasce dal dislivello tra ‘pensiero e teoria’”.

119- Santiago Castro, op. cit., p. 356.

120- Véase Santiago Castro, op. cit.

121- Benjamín Arditi la llama concepción Estado-céntrica en Gramsci. Véase Benjamín Arditi, op. cit., p. 180.

122- Véase la excelente y completa entrada al concepto de revolución: en "Rivoluzione", del Dizionario Gramsciano [en línea], http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 20 de marzo de 2016]. De igual manera, en el antiguo diccionario: Umberto Cerroni, Léxico Gramsciano. Tr. Carla Trotti y Eleonora Biasin. México: Colegio Nacional de Sociólogos, 1981, en la entrada "Revolución".

123- Esta observación se encuentra, además, en Arditi op. cit., así como en Michele Filippini, Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione de la società. Roma: Carocci, 2015, p. 142. Ahí, el autor afirma: "é però evidente come qui si situi un nodo non completamente risolto della teoria gramsciana, che se da una parte riformula il concetto di rivoluzione all'altezza della politica di massa, come processo e non più come evento, non arriva però a prefigurare chiaramente le forme di questo rovesciamento nelle condizioni della guerra di posizione in Occidente".

124- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel. Tr. Ana María Palos. México: ERA/BUAP, tomo 3, 1999, pp. 156-157.

125- Ibid., tomo 3, p. 335.

126- Ibid., tomo 4, p. 150. Las cursivas son mías. Al respecto, recomiendo el trabajo de Franco Lo Piparo, Il Professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere. Roma: Donzelli, 2014.

127- Sobre el asunto de las matrices de nuevas modificaciones que entendería como sedimentaciones, a su vez, sostenidas por relaciones de fuerzas en movimiento, se encuentra tanto en el Cuaderno 15, como en Massimo Modonesi,

“Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo”, en Massimo Modonesi, op. cit., p. 215.

128- Santiago Castro habla de ello refiriéndose a Lefort. Véase Santiago Castro, op. cit., p. 254.

129- Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit., pp. 241-242.

130- Véase Benjamín Arditi, op. cit., p. 180.

131- De lo molecular como concepto importante en Gramsci, hablaré más adelante.

132- Véase Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, op. cit., p. 62. “[La filosofía de la praxis busca] crear las condiciones teóricas y prácticas de la autonomía del proletariado y por tanto de la revolución de todas las relaciones sociales de las cuales éste podía ser protagonista”.

133- Antonio Gramsci, op. cit., tomo 3, pp. 75-76. Véase también el excelente libro de Rafael Díaz Salazar, El proyecto de Gramsci. Madrid: Anthropos, 1991, p. 223. Ahí el autor afirma: “Con el marxismo se inicia una etapa cuya finalidad consiste en la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de lo que Gramsci denomina la sociedad regulada. La conquista del Estado capitalista no tiene como fin último la creación de otro Estado, sino la construcción de ‘una sociedad capaz de autodirección y que por ello no necesita más un Estado político’. La construcción de la sociedad regulada depende de la capacidad de un

grupo social de unificar la sociedad política y la sociedad civil haciendo que ambas funcionen como ‘un organismo social unitario técnico-moral’”.

134- Antonio Gramsci, op. cit., tomo 3, p. 313.

135- Véase Raul Mordenti, Gli Occhi di Gramsci. Roma: Red Star Press, 2015.

136- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit.

137- Véase Oliver Marchart, El pensamiento político posfundacional..., op. cit.

138- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit.

139- Ibid., p. 73. El autor nos dice: “[...] è dunque resistenza, cioè freno al potere di chi ha già potere, ostacolo alla totalizzazione della comunità e alla sua chiusura, riapertura della politica come luogo in cui si decide nuovamente sulla partecipazione allo spazio pubblico”. La traducción es mía.

140- En particular, Arditi desarrolla este punto en el capítulo seis de su libro La Política en los bordes del liberalismo, op. cit.

141- Michel de Certau, La invención de lo cotidiano i: Artes de Hacer. Tr. Alejandro Pescador. México: UIA/ITESO, p. 120.

142- Véase Benjamín Arditi, op. cit., p. 212.

143- Véase Massimo Modonesi, “Revoluciones pasivas en América Latina...”, en Massimo, Modonesi, op. cit, p. 212; respecto de la revolución pasiva, el autor afirma: “Tanto la ‘revolución-restauración’ de Quinet como la ‘revolución pasiva’ de Cuoco expresarán el hecho histórico de la falta de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana, y el hecho de que el progreso tendría lugar como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de la masas populares como ‘restauraciones’ que acogen cierta parte de las exigencias populares, o sea ‘restauraciones progresistas’ o ‘revoluciones-restauraciones’ o también ‘revoluciones pasivas’”.

144- Ibid., p. 215. Me parece importante transcribir la siguiente nota dado el énfasis sobre el asunto de las matrices: “En el Cuaderno 15 Gramsci pone en relación el concepto de revolución pasiva con el de guerra de posiciones hasta sugerir una eventual ‘identificación’ —lo cual nos lleva a pensarla como una forma específica de hegemonía— y dice que: Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento) el criterio interpretativo de la modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones”.

145- José Aricó citado por Massimo Modonesi en op. cit., pp. 225-226.

146- Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, op. cit., p. 69. Frosini afirma: “La diferencia entre Hegel y Lenin está precisamente aquí: no en la presencia o ausencia de la hegemonía, sino en la dirección que se le da: si hacia la composición ‘pasiva’ de los conflictos o hacia su despliegue ‘en permanencia’”. De hecho, el mismo Frosini sugiere un cruce entre la composición pasiva de los conflictos y el concepto de policía en Jacques

Rancière.

147- Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, op. cit., p. 69.

148- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., y su artículo citado “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, op. cit.

149- Aunque tampoco establecer hacia ella una animadversión necesaria y supuestamente pura. En dado caso, habría que pensar en puentes, bordes, tocamientos o pasajes indirectos.

150- Como nos lo dice Philippe Mengue. Deleuze o el sistema de lo múltiple. Tr. Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

151- Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi, op. cit., pp. 73-76.

152- Santiago Castro Gómez, op. cit., p. 235.

153- Aunque desde la lectura de Frosini, se puede concluir que esto se encuentra ya en Gramsci. Me explico: el problema del que me percato no es la preferencia o no de lo desbordante por encima de lo constituido. Gramsci lo prefiere —y diría aquí— preponderante o permanentemente. El problema es el necesario —cuasiobligado— pasaje directo en la sociedad política. Aquí, he dicho que no necesariamente, e incluso así, ello no impide el pasaje indirecto o transversal.

154- Véase Antonio Gramsci, Cuaderno 13 § 16, op. cit., pp. 31-32, tomo 5.

155- Véase la entrada al concepto de “Revolución Permanente” o “Rivoluzione Permanente” en Dizionario Gramsciano [en línea], http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 3 de agosto de 2016].

156- Arendt, op. cit., p. 52.

157- José M. Aricó (traductor) en Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Tr. José M. Aricó. México: Juan Pablos Editor, 2009, p. 69, en nota al pie del traductor.

158- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 5, p. 22.

159- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 3, pp. 243-244.

160- Véase Juan Dal Maso, “Hegemonía y revolución permanente. Apuntes para una relectura de las teorías entre las teorías de Trotsky y Gramsci sobre la revolución en Occidente”, en La Izquierda Diario [en línea], http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/wp-content/uploads/2015/12/38_40_dalmaso.pdf [consulta: 6 de junio de 2016]. De hecho, me han sido de utilidad las referencias que el autor hace de otros autores como Bianchi.

161- León Trotsky, La revolución permanente. Tr. Andrés Nin. México: Clave, 1970, pp. 32-33.

162- Idem.

163- Ibid., p. 34.

164- Oliver Marchart, en el libro citado en el presente libro, reflexiona con Laclau acerca del séptimo día de descanso y sus obvias referencias teológicas.

165- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 5, op. cit., p. 187. Para detectar estos párrafos, me fue de especial ayuda el artículo ya citado de Juan Dal Maso, el cual, a su vez, adjudica dicha reflexión a Álvaro Bianchi.

166- Antonio Gramsci citado por Fabio Frosini, "Hacia una teoría de la hegemonía", en Massimo Modonesi (coord.), Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013, p. 67. También se puede consultar el Cuaderno 10 § 12.

167- Ibid., p. 68.

168- Antonio Gramsci citado por Fabio Frosini, "Hacia una teoría de la hegemonía", en Massimo Modonesi (coord.), op. cit., pp. 74-75.

169- Proveniente del personaje el príncipe Salina, de la novela El gatopardo, de G. di Lampedusa. La palabra gatopardismo hace referencia al hecho paradójico de que todo cambie, pero para que todo siga igual. Pienso que la revolución pasiva es mucho más compleja, ya que sí hay cierta transformación dada por el flujo de las luchas, pero son cooptadas o pactadas, de manera que unas cosas sí se aceptan y otras no; algunas se restauran, se transforman, pero ciertos puntos nodales de la élite se conservan. Permanece el conflicto, pero de manera neutralizada. Léase de nuevo el artículo de Frosini, art. cit.

170- Gilles Deleuze y Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía? Tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2001, pp. 101-102. Ahí leemos: "[…] pero precisamente decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un sueño, algo que no se realiza o que sólo se realiza traicionándose. Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo, y relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada".

171- Esta idea, en realidad muy filosófica —por antidogmática—, la trabaja magistralmente Santiago Castro Gómez.

172- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, tomo 3, op. cit., p. 258.

173- Véase "Molecolare" en el Dizionario Gramsciano coordinado por Guido Liguori y Pasquale Voza [en línea], http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 24 de marzo de 2016]. La traducción es mía.

174- Ibid. En palabras de Forenza: "Molecolare è la critica come processo immanente, metamorfosi (e retroazione reciproca) del senziente e del cosciente, del volontario e dell'involontario, dell'oggetto e del soggetto. Il concetto di

molecolare è dunque a cardine della connessione fra gli elementi per una teoria materialistica della personalità e il problema della costituzione del soggetto politico".

175- La traducción es mía. Cita tomada de Eleonora Forenza, op. cit.

176- Eleonora Forenza, op. cit.

177- Una idea similar a ésta se encuentra en el filósofo, jesuita y teólogo de la liberación, Ignacio Ellacuría. Véase al respecto David Fernández. S.J. (coord.), Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy. México: UIA, 2006; Víctor Flores García, El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. México: UIA/Porrúa, 1997; Ignacio Ellacuría, filosofía de la realidad histórica. San Salvador: UCA, 1990; e Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1994.

178- Ver Paolo Virno, Gramática de la multitud..., op. cit.

179- Véase Gilles Deleuze, Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia. Tr. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.

180- Jacques Rancière, Política, policía y democracia. Tr. María Emilia Tijoux. Santiago: LOM, 2006.

181- Esta crítica se encuentra explicitada en José Luis Pardo, op. cit.

182- Roberto Esposito, “Comunidad, extranjero”, en Manuel Cruz (comp.), Los filósofos y la política. Tr. Carmen Revilla, México: FCE, 1999.

183- Ibid.

184- Esta crítica al paradigma liberal clásico de ciudadanía la elabora Benjamín Arditi a través del diálogo con varios autores en La política en los bordes del liberalismo, op. cit., pp. 224-225.

185- Hewlett, Nick. Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation. Londres/Nueva Yok: Continuum International, 2007, pp. 116-117. Ahí nos dice Nick Hewlett: “[Balibar] In his reading of Spinoza, he develops a theory of ‘transindividual subjectivity’ which promotes the importance of the imaginary and of ideology, and in his work of citizenship, borders and racism he also discusses theories of subjectivation”. Más adelante, en pp. 123-124, Hewlett, hablando de Balibar, nos dice: “The core and indeed the major goal of the text, he contends, is precisely the identity of man and citizen”. Posteriormente, Balibar afirma, citado por Nick Hewlett en op. cit., p. 126: “After the subject comes the citizen […] What —or rather who— comes after the subject (first around 1789-93), is the universal, national, and cosmopolitical citizen who is indissociabily both a political and philosophical figure… there is no doubt that with the revolutionary event the subjectus irreversibily cedes his place to the citizen”. Y, finalmente y en la página 139, se lee al respecto: “Balibar suggests that citizenship at times involves (in the words of article two of the Declaration of the Rights of Man) resistance against oppression”.

186- Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo, op. cit., p. 225.

187- Véase Engin Isin, “Theorizing Acts of Citizenship” [en línea], http://www.lancaster.ac.uk/fass/doc_library/sociology/Isin_theorizing_acts_of_ci 28 de noviembre de 2007 [consulta: 2 de mayo de 2016]. A Engin Isin, interesante teórico de la política y quien incorpora los actos de habla y la performatividad a su planteamiento de la ciudadanía —entendida como “actos de ciudadanía”—, he llegado gracias a la recomendación personal de Benjamín Arditi. Por su parte, adentrándome en la obra de y sobre Balibar, pude llegar a James Holston y a sus estudios sobre ciudadanía en las favelas brasileñas. Tanto las posturas de Arditi como de Balibar, Isin y Holston, se mueven en una perspectiva partisana que se desplaza teórica y prácticamente del marco liberal clásico.

188- Véase James Holston, “La ciudadanía insurgente en una era de periferias urbanas globales. Un estudio sobre la innovación democrática, la violencia y la justicia en Brasil” [en línea], http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/HOLSTON_J_ciudadania_insurg [consulta: 19 de mayo de 2016].

189- Véase Isin, op. cit., pp. 17-18.

190- Ibid., p. 18.

191- Ibid., p. 58.

192- La idea de la filtración de la participación ciudadana o la parlamentarización de la conflictividad social me viene de Juan Carlos Monedero y su Seminario de Verano en la Universidad Iberoamericana Puebla en 2005.

193- Véase, en cualquier edición, Antonio Gramsci, Cuaderno 13 § 1.

194- Idem.

195- Véase Antonio Gramsci, Cuaderno 13 § 1.

196- Gramsci dice en algún lugar: “La vida, toda la vida, no sólo la actividad mecánica de las extremidades, sino la misma fuente fisiológica de la actividad, se separa del alma y se convierte en mercancía, en trueque: es el destino de Midas, el de las manos encantadas, símbolo del capitalismo moderno”. En Antonio Gramsci, Bajo la mole. Fragmentos de civilización. Tr. Francisco Ochoa de Michelena. Madrid: Sequitur, 2009, p. 114. Esposito, por su parte, respecto de la vida nos dice: “Lo negativo de la immunitas ocupa ya la escena completa. Para salvarse de modo duradero, la vida debe hacerse ‘privada’ en el doble sentido de la expresión: privatizada y privada de ese vínculo que la expone a su rasgo común”. En Roberto Esposito, Bíos. Biopolítica y filosofía. Tr. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 98.

197- Sólo como ejemplo: la ética de Deleuze y de la política revolucionaria en relación con la vida sería una ética de la “vida inventiva, liberada y múltiple”. En Philippe Mengue, Deleuze o el sistema de lo múltiple, op. cit., p. 139. La definición de vida de Deleuze es un tanto compleja, pues no se trata de la vida biológica o natural, sino, más bien, de la ontológica. Véase al respecto Philippe Mengue, op. cit., p. 144. Nos dice Mengue en esta página citada: “[La vida] designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación”. Sin embargo, dado el estatuto subrepresentativo de la propia vida, apenas y se la define, o mejor dicho, tan sólo se sugieren definiciones a través de metáforas (Idem). Se trataría de entender la vida como flujo, “fluencia sin forma” (Mengue, p. 146) o potencia de creación como en la idea del Superhombre en Nietzsche; y como la más alegre, tal como en la Ética de Spinoza. Si la vida es, entonces, fluencia (Mengue, p. 146), de ahí, la lucha de Deleuze contra los estratos. Véase Philippe Mengue, op. cit., pp. 143-144. Ahí se

lee: “Como se viene de ver, la primacía de las fuerzas de fuga y de desterritorialización equivale directamente a la primacía de las fuerzas de la vida y de creación, no sólo sobre la muerte, sino también sobre el reposo, asimilado a los estancamientos y a las estratificaciones que acaban, al volverse contra esta vida, por recubrirla y aprisionarla”. Ahora bien, aunque el terreno en el que está la vida esté estratificado, la vida se escapa, se escurre, huye en su afán de potencia y de creatividad; mucho más cuando se trata de estratos que no la potencian, sino que, todavía más, producen muerte como en la singularidad contemporánea. La vida “designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación” (Mengue, p. 144); o bien, puede ser entendida como el “soplo” o “gran viento del traspatio y el viento de la espalda” (Mengue, p. 144).

198- Antonio Gramsci, “Odio a los indiferentes”. Tr. Hugo. R. Mancuso [en línea] https://marxismocritico.com/2011/10/15/odio-a-los-indiferentes/ [consulta: 27 de julio de 2016]. También hay un breve análisis de este escrito gramsciano en Rafael Díaz Salazar, op. cit., p. 427, quien, por su parte, afirma: “Frente al individualismo Gramsci opone desde sus primeros escritos lo que podríamos denominar una subjetividad solidaria y comprometida, como podemos captar ya en un texto aparecido en La Città Futura, en el que proclama: ‘odio a los indiferentes [...] vivir quiere decir ser partisano’”.

199- Esta relación entre capital y vida precaria o vida puesta en entredicho (biocapital) es trabajada por el sociólogo mexicano Jaime Osorio. Véase su artículo de sobre exclusión en Jaime Osorio y Felipe Victoriano (eds.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad..., op cit.

200- Para el concepto de subalterno en Gramsci, recomiendo ampliamente el ensayo de Guido Liguori, “Tres acepciones de ‘subalterno’ en Gramsci”, en Massimo Modonesi (coord.), op. cit., pp. 81-98.

201- Véase Alain Badiou, “La idea de comunismo”, en Analía Hounie (comp.),

Sobre la idea del comunismo. Tr. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2010.

202- Véase la relación entre políticas de la subalternidad y revolución pasiva en el ensayo de Massimo Modonesi, “Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo”, en Massimo Modonesi, op. cit.

203- Respecto de la figura del partisano, hago una relación con la noción de participación en particular en Castoriadis y su crítica a la democracia procedimental. En su libro Ciudadanos sin brújula, op. cit., pp. 150 y 151, Cornelius Castoriadis afirma: “Libertad bajo la ley —autonomía— quiere decir participación en el posicionamiento de la ley. Es una tautología decir que en esta participación sólo se realiza la libertad si esta es igualmente posible para todos, no en la letra de la ley sino en la efectividad social. El resultado inmediato es lo absurdo de la oposición entre igualdad y libertad, la cual se repite desde hace decenios […] Por lo tanto no es posible realizar una ‘democracia procedimental’ que no sea fraude, si no se interviene profundamente en la organización sustantiva de la vida social”.

204- Esta idea de las huellas, que será fundamental en esta reflexión, proviene también de Benjamín Arditi, “Las insurgencias no tienen un plan...”, art. cit., pp. 1-18. Cito la página 2: “Nada se desvanece realmente sin dejar rastro o remanente”.

205- Véase Massimo Modonesi, “Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo”, en Massimo Modonesi, op. cit.

206- La idea de la necesidad del conflicto se encuentra en Lefort y Simmel, asimismo. Véase Oliver Marchart, op. cit., y Georg Simmel, El conflicto.

Sociología del antagonismo. España: Sequitur, 2010.

207- Carl Schmitt, Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político. Tr. Anima Schmitt de Otero. Madrid: Trotta, 2013.

208- Ibid., p. 23.

209- Idem.

210- Ibid., p. 32. Y, en la página 34, se encuentra lo siguiente: “En los reglamentos de semejantes reclutamientos encontramos ya desde el siglo XVI la palabra partisan”.

211- Ibid., p. 30.

212- Ibid., p. 34.

213- Ibid., pp. 36-37.

214- Alberto Moreiras, “El vértigo de la vida: en torno a Tercera persona de Roberto Esposito”, en Jaime Osorio y Felipe Victoriano (eds.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad..., op. cit., p. 27.

215- Al respecto, recomiendo ampliamente los artículos de Alberto Moreiras, “El vértigo de la vida: en torno a Tercera persona de Roberto Esposito”, op. cit., y otro de Oscar Ariel Cabezas, “Exclusión en América Latina. Re (-) presentación, soberanía y residuos teológico-políticos”; ambos en Jaime Osorio y Felipe Victoriano (eds.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, op. cit. El biopoder, como poder sobre la vida, ha hecho explícita su necesidad de producir muerte para salvar a la “comunidad” del capital o, simplemente, para garantizar la reproducción de una lógica mercantil que fagocita todo obstáculo y que, además, pone en cuestión la condición de posibilidad de todo cuanto existe: “el medio ambiente”. Véase al respecto Roberto Esposito, Bíos. Biopolítica y filosofía, op. cit., p. 26, y también de Roberto Esposito, Comunidad, inmunidad y biopolítica. Tr. Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder, 2009, pp. 16-17.

216- Ibid., p. 32.

217- Ibid., pp. 33-34.

218- Ibid., pp. 33-34.

219- Véase Jacques Rancière, El odio a la democracia. Tr. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

220- Slavoj Žižek, En defensa de la intolerancia. Tr. Javier Erasto Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009.

221- Esta idea del postulado como lo lógicamente pensable, pero empíricamente imposible, la retomo de Enrique Dussel, op. cit.

222- Esto se explica muy bien en Santiago Castro Gómez, op. cit.

223- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 4, pp. 212-216.

224- Ibid., pp. 219-222.

225- Ibid., pp. 209-210. Para cada concepto de Antonio Gramsci, consulté también las entradas del Dizionario ya citado en el presente libro.

226- Una vida así, de acuerdo con las reflexiones deleuzianas, tendría que ser una vida libre, liberada, múltiple y creativa.

227- Esto lo afirma Santiago Castro en op. cit., p. 275. En sus palabras: "Quien lucha por cambiar su posición subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente aceptar que su identidad se verá también modificada". Fabio Frosini, en "Hacia una teoría de la hegemonía", en Massimo Modonesi, op. cit., también hace hincapié en el "antiesencialismo de Gramsci". Los planteamientos de éste, dada su constante conciencia de la relacionalidad de los seres humanos, me permite pensar en una postura no-identitaria en el propio Gramsci.

228- Si bien esta idea se encuentra en Jean Luc-Nancy en Ser singular plural. Tr. Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006, yo me baso en Roberto Esposito, en Manuel Cruz (comp.), Los filósofos y la política, op. cit.

229- Sabe, además, que, aunque su bien común pueda estar en tensión con su bien particular, ambos se encuentran contaminados y no son necesariamente antitéticos, sino, antes bien, el común es condición de posibilidad de su bien particular, incluso, su propio ser particular está condicionado y configurado primordialmente por la colectividad, aunque no de manera plena.

230- Ésta es la crítica que le realiza Santiago Castro Gómez a Laclau, en op. cit.

231- Ibid., p. 378.

232- Hannah Arendt, en op. cit., p. 51 afirma: “Durante las décadas que siguieron a la Revolución Francesa predominó esta metáfora de una poderosa corriente subterránea que arrastraba consigo a los hombres, primero a la superficie de las gloriosas proezas y, después, hasta el fondo, al peligro y a la infamia”.

233- Esta idea, según la cual el significante revolución es frecuentemente reducido a su acepción ultraviolenta, es tratada por Benjamín Arditi en su obra ya citada en este libro: La política en los bordes del liberalismo..., op. cit.

234- Ibid., p. 186.

235- Ibid.

236- Ibid.

237- Santiago Castro, op. cit., p. 264. En sus palabras: “Desnodalización de los sentidos fijos, pero también la creación de nuevos puntos nodales”.

238- Al respecto, recomiendo a Enrique Dussel, 20 tesis de política, op. cit.

239- Así lo explica Alberto Burgio en Gramsci. Il sistema in movimento. Roma: DeriveApprodi, 2014, p. 365.

240- Raul Mordenti, Gli Occhi di Gramsci. Introduzione alla vita e alle opere del padre del comunismo italiano, op. cit., p. 26.

241- Ésta es una idea que extraigo de Patxi Lanceros, aunque él se refiere a la política. En Patxi Lanceros, op. cit., p. 14, dicho filósofo afirma al respecto: “La política es, básicamente, la interpretación de la vida en común. Una interpretación que consiente textos y guiones, pero también se escenifica como happening, como improvisación pura, acaso sin orientación previa y sin ensayo preparatorio. Interpretación, por otra parte, de la que caben muchas versiones y no pocas perversiones”.

242- Véase Benjamín Arditi, op. cit., pp. 207-208.

243- Jacques Derrida, Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. Tr. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid: Tecnos, 2008.

244- Valdría la pena una reflexión a fondo del concepto de huella de raíz derridiana, y que tanto utiliza Arditi. Véase en particular la clara y profunda introducción a Derrida de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. El título es Jacques Derrida. Madrid: Ediciones del Orto, 1998. En la página 23, afirman: “La noción de huella, como estructura de constante reenvío a lo otro, no reconduce a ninguna presencia, a ningún origen, a ningún significado trascendental, sino sólo a la separación de una diferencia, a la desarticulación de la presencia que es, precisamente, toda escritura”. Aquí se encuentran varios asuntos que comentar. Uno de ellos es que la huella remite a dislocamiento y a no totalidad, es decir, a un dislocamiento constante que no presupone ninguna totalidad y que, más aún, termina convirtiéndose en condición de posibilidad del orden. Existe un uso de la idea de huella o rastro en un análisis de las insurgencias contemporáneas en Benjamín Arditi, “Las insurgencias no tienen un plan..., art. cit., p. 2.

245- Así los define Pablo Iglesias en su tesis doctoral “Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)”. Son movimientos que involucran la colectividad, puesto que, dado el redimensionamiento del Estado y la importancia de los organismos internacionales, éstos traspasan el terreno de lo nacional y no necesariamente se dirigen al Estado-nación. Son, además, antisistémicos, porque están en contra de dos pilares fundamentales del sistema-mundo contemporáneo: el capitalismo y el sistema interestatal; pugnan, en cambio, por lograr una globalización de las resistencias.

246- Pablo Iglesias, “Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)” [en línea], http://eprints.ucm.es/8458/1/T30518.pdf [consulta: 26 de marzo de 2016], p. 178.

247- Esta idea me viene gracias a Benjamín Arditi. Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo..., op. cit.

248- Nexo que se hace difícil desde Laclau, aunque no desde Gramsci. De cualquier manera, valdría la pena dar cuenta de la innumerable bibliografía al respecto. Muchas de las críticas hacia la poshegemonía giran en torno a lo que identifican como un déficit histórico (tanto de discusiones gramscianas en América Latina como de la misma consideración de formas revolucionarias en el continente); un déficit político (queda claro el ímpetu poshegemónico por sustraerse, pero faltaría el momento de construcción y responsabilidad en la configuración de lo social, y, de alguna manera, el mantenimiento de cierta relación con la institucional); y un déficit de realismo más allá de la academia. Algunos otros, por su parte, mantienen la tensión aceptando las potentes críticas de la poshegemonía para terminar hablando de una hegemonía en suspenso. Lo que sí parece ser un acuerdo entre los conocedores y críticos del argumento poshegemónico es que éste, muchas veces, parte de una lectura poco cuidada de Gramsci mismo. En realidad, están discutiendo con Laclau o con un Gramsci atravesado por una serie de discusiones setenteras que pasan por interesantes autores como Bourdieu, Foucault o Althusser.

249- Véase Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci. México: Folios Ediciones, 1983.

250- Véase Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas. Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Altaya, 1999 [en línea], http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/765.pdf [consulta: 18 de diciembre de 2015].

251- Existe una gran polémica entre quienes sostienen la simple reducción del Estado, como Negri, y otros, como Jaime Osorio, quienes afirman lo contrario, pues este último demostrará, a diferencia de lo que se piensa, cómo es que la lógica policial del Estado se ha fortalecido. De manera que, difícilmente, se puede hablar de su crisis en tanto simple reducción. Prefiero hablar de redimensionamiento. Para esta discusión, y muy en el pertinente contexto

mexicano y latinoamericano, véase Jaime Osorio, El Estado en

el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder. México: FCE, 2005.

252- Véase Giacomo Marramao, Contro il Potere. Filosofia e Scrittura. Milán: Saggi Tascabili, 2013.

253- Oscar Ariel Cabezas, Postsoberanía. Literatura, política y trabajo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.

254- Philippe Mengue, Deleuze o el sistema de lo múltiple, op. cit., p. 190. Ahí, Mengue, en diálogo con Deleuze, afirma: "él pudo, por esta implicación recíproca de lo molecular y lo molar, resolver el problema fundamental de la filosofía política: ¿cómo puede el poder llegar a ser deseado? No se trata de la represión, ni de un proceso ideológico, sino de la imbricación en la microtextura de un agenciamiento, de líneas de deseo o de creación, por un lado, y de organización o de territorialización por el otro".

255- Ibid.

256- Gilles Deleuze, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Tr. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1988. En la página 13, se lee: "En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba".

257- Ibid., p.12.

258- Ibid., p. 13.

259- Ibid., p.15., sobre el principio de ruptura asignificante. “Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse”.

260- Como la voluntad de poder. Véase Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía. Tr. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2002.

261- Gilles Deleuze, Mil mesetas..., op. cit., p. 25. En la página citada, el filósofo asevera: “En los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos”.

262- Una idea similar la extraigo del subcomandante Marcos, citado en el libro de Beasley Murray.

263- Idem.

264- Véase Augusto Illuminati, Teologia dei quattro elementi. Manifesto per un politeismo politico. Milán: Mimesis-Eterotopie, 2012, p. 169, y Augusto Illuminati, Per farla finita con l´idea di sinistra. Roma: DeriveApprodi, 2009.

265- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit.

266- Y que quizá, entonces, harían que Gramsci no entrara dentro de la mayor parte de las críticas del diagnóstico poshegemónico. Con esto, se le defiende y rehabilita sin que ello signifique gramscianismo o la negación de sus obvias limitaciones.

267- Véase Fabio Frosini, "Hacia una teoría de la hegemonía", en Massimo Modonesi (coord.). Horizontes gramscianos..., op. cit.

268- Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, op. cit., p. 151.

269- Me refiero, sobre todo, a las polémicas que se desarrollan en el libro de Perry Anderson, Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente. Tr. Lourdes Bassols y J.R. Fraguas. Barcelona: Fontamara, 1981.

270- William Roseberry citado por Rhina Roux, El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado. México: ERA, 2005, p. 141.

271- Véase Rhina Roux, op. cit., p. 141. Ahí nos dice la autora: "Ni establecida desde arriba ni impuesta desde abajo, la hegemonía es en realidad un territorio en permanente disputa: se construye en el conflicto y en la relación entre dominadores y dominados. La hegemonía se configura históricamente en un proceso en el que también intervienen las clases subalternas y cuyo producto —no decidido de antemano— es un modo de dominación política que también obliga a las élites dirigentes a ejercer el poder político en los marcos del discurso público resultante".

272- Véase el extraordinario capítulo de Fabio Frosini, “Hacia una teoría de la hegemonía”, en Massimo Modonesi (coord.). Horizontes gramscianos..., op. cit.

273- Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. México: Siglo XXI, 1987, p. 66.

274- Idem.

275- Fabio Frosini, “Note su Portantiero” [en línea], http://uniurb.academia.edu/FabioFrosini [consulta: 21 de diciembre de 2015], p. 6.

276- Me atrevería a afirmar que existe una hegemonía hobbesiana (organicista o Estado-céntrica) y una hegemonía que a mí me interesa resaltar en tanto maquiaveliana —pluralista, múltiple y, de alguna manera, rizomática—, que es justo la de Gramsci.

277- Véase Fabio Frosini, “Note su Portantiero”, art. cit.

278- Ibid. Frosini hablando de Portantiero.

279- Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, op. cit., tomo 5, Cuaderno 15 § 16, p. 193. En palabras de Gramsci: “Coyuntura. Se puede definir la coyuntura como el conjunto de circunstancias que determinan el mercado en una fase dada,

aunque estas circunstancias sean concebidas como en movimiento, o sea como un conjunto que da lugar a un proceso de combinaciones siempre nuevas, proceso que es el ciclo económico […] Por eso la coyuntura ha sido también definida como la oscilación de la situación económica, o el conjunto de las oscilaciones".

280- Existe toda una discusión sobre el historicismo gramsciano. Me remito a Remo Bodei a través de Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., p. 115.

281- Fabio Frosini, "Note su Portantiero", art. cit., p. 15.

282- Véase el ultimo capítulo de Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit.

283- Ibid., pp. 80-81.

284- Ibid., p. 89.

285- Véase Giuseppe Cospito, Introduzione a Gramsci, op. cit.

286- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx, op. cit., p. 110.

287- Ibid., p. 108.

288- Ibid. Véase también Fabio Frosini, “Immanenza”, art. cit.

289- Además de reconocer, una vez más, las fallas, conflictos e imperfecciones de la propia estrategia.

290- Véase la excelente y completa entrada al concepto de traducción y al de traducibilidad en “Traduzione” y “Traducibilitá”, en Dizionario Gramsciano [en línea], http://dizionario.gramsciproject.org/ [consulta: 15 de marzo de 2016]. Ya la idea de la relación entre hegemonías declinadas y traducción me viene de Augusto Illuminati. Véase también Boothman, Derek, Traducibilità e processi traduttivi..., op. cit., así como Franco Lo Piparo, Il Professor Gramsci e Wittgenstein..., op. cit.

291- Dizionario Gramsciano, op. cit.

292- Si bien esta relación entre traducción y traición es ya parte de la literatura y la cultura italiana, quien la trabaja también es Benjamín Arditi en su ya citada obra La política en los bordes del liberalismo. Asimismo, respecto de la relación Gramsci-Marx, véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., pp. 32-33.

293- L. Wittgenstein, op. cit., p. 166.

294- Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., p. 60. Frosini nos explica cómo esto ya se desprende del mismo Marx, quien prefiere utilizar dicha palabra en vez de totalidad.

295- Augusto Illuminati, Teologia dei quattro elementi..., op. cit., p. 169. Según Augusto Illuminati, esta multitud de sujetos precarios implica un flujo disperso, pero que, visto desde un punto de vista emancipador, también puede ser considerado, quizá, como energía virtual revolucionaria. Véase Augusto Illuminati, Per farla finita con l´idea di sinistra, op. cit., pp. 66-67.

296- Ibid., pp. 82-83.

297- Ibid., p. 85 y Augusto Illuminati, Teologia dei quattro elementi..., op. cit., p. 163.

298- Amador Fernández Savater, "Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M)" (30-11-2012) [en línea], El Diario (España), http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html [consulta: 22 de febrero de 2013].

299- Augusto Illuminati, Teologia dei quattro elementi..., op. cit., pp. 163, 172.

300- Santiago López Petit, Entre el ser y el poder: una apuesta por el querer vivir. Madrid: Siglo XXI, 1994.

301- Philippe Mengue, op. cit., p. 59.

302- Antonio Gramsci, op. cit., tomo 3, p. 313.

303- Ésta es una idea que retomo de Gilles Deleuze, según la cual “todo socius teme al diluvio”; sin embargo, lo invierto para decir que se trataría de hegemonías que aman los diluvios. Esta idea, según la cual todo socius teme el diluvio, la retomo de su libro publicado como Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia, op. cit.

IV. ENTRE MOMENTOS Y EFECTOS GRAMSCIANOS: LA POTENCIA CATÁRTICA Y POPULAR

(1)

Concluir, en términos absolutos, un libro que ha sido inspirado por un autor cuya muerte prematura le impidió a él mismo concluir; cuya vida se caracterizó por el conflicto excesivo, y cuyo planteamiento quedó también atravesado por el conflicto (aunque no —por ello— sin haberle impedido cierta contundencia, consistencia y universalidad), tendría que ser una pretensión desmesurada, neutralizadora y contradictoria. Si a lo anterior se suma el hecho de que no hay ni sería deseable —mucho menos cuando de política e historia se trata— un pensamiento puro, matemáticamente congruente ni absolutamente consistente, entonces concluir en términos absolutos sería una tarea asimismo contradictoria. Sin embargo, eso no impide el esfuerzo por la delimitación teórica como tampoco finalizar un trabajo consciente de que dicha conclusión será también problemática y parcial.

Esto me lleva a pensar que Gramsci no es solamente un autor que deja más preguntas que respuestas, sino que, además, siguiendo su ejemplo, él mismo provoca su traducción o desplazamiento hacia otros contextos —con todo lo que ello implica. De esta manera, propongo pensar con Gramsci desde nuestra singularidad latinoamericana. O bien, sería mejor decir en sus propias palabras: desde una coyuntura dinámica y conflictiva, ella misma atravesada, constitutivamente, de relaciones de fuerzas y de sus respectivos puntos nodales.

Así, pues, a modo de conclusión, me interesa señalar que la potencia crítica de las reflexiones de Gramsci se evidencia desde su concepción de la realidad efectiva como conjunto de relaciones de fuerzas en conflicto y devenir. Este carácter contingente, agónico y múltiple como punto de partida, posibilita evitar orientaciones metafísicas, teológicas y teleológicas con sus respectivas consecuencias políticas reaccionarias.

De igual manera, la postura ontológica gramsciana, ejemplificada en el uso que hace Gramsci del término inmanencia, posibilita una considerable potencia

política, dado su alcance de configuración de la realidad misma sin pretensiones de totalidad, sino, mejor aún, en el sentido del acto impuro de transformación escenificado en el momento de la gran política maquiaveliana capaz de crear un nuevo orden (o, sería mejor decir, una nueva y más o menos durable combinatoria de relaciones de fuerzas capaz de enmarcar la realidad misma).

Además de lo anterior, su planteamiento de la revolución nos presenta a un Gramsci capaz de suscitar la praxis revolucionaria desde sociedades complejas y fragmentadas. Es decir, una revolución permanente entendida como constante crítica de todo intento de dominación, sin pretensiones de totalidad y desplegada a través de prácticas hegemónicas, de ensambles organizacionales y en medio de agónicas y contingentes relaciones de fuerzas. Dicho trabajo hegemónico de traducción y articulación en su sentido permanente impide el cierre estatalista, verticalista o identitario, dada la multiplicidad de fuerzas desde donde se parte y debido al carácter de constante crítica de toda dominación o de cualquier cierre cesarista.

Me interesa subrayar que el filo subversivo de Gramsci se encuentra, sobre todo, en esa potencia hegemónica permanente ajena a todo cierre final y atravesada de múltiple conflictividad.

Dicha potencia hegemónica permanente, que bien podría denominar también como el paciente despliegue de la gran política maquiaveliana instituyente y creativa, contiene características populares y democráticas, además de un claro carácter emancipatorio y comunista. Tal carácter popular es aquel que se hace posible a través de una traducción y articulación —nunca plenas— de múltiples sectores subalternos o en condiciones de desventaja o dominación, o bien de aquellos quienes, maquiavelianamente hablando, desean no ser dominados. El despliegue de aquellas y aquellos que desean no ser dominados se desmarca de todo identitarismo, dado que el despliegue en Gramsci es catártico. Al decir que es catártico, además de subrayar su potencia de universalización a través de prácticas políticas —nunca plenas— de traducción de múltiples narrativas de aquellas y aquellos que desean no ser dominados, se explicita la dimensión transindividual de los agentes que se articulan, pues se trata de quienes se conciben como resultado de múltiples relaciones de fuerzas que los atraviesan y condicionan, y que requieren cierta compasionalidad con otros para la formación de una voluntad colectiva.

De esta manera, sin hacer lecturas liderísticas o Estado-céntricas de Gramsci, me

interesa señalar la potencia catártica y popular a la que convocan sus subversivas reflexiones. Una potencia catártica que se fortalece gracias a la irrupción popular que, desde ese deseo —maquiaveliano— de no ser dominados (deseo, dígase de paso, incapaz de satisfacerse), interrumpe la narrativa hegemónica dominante e imposibilita, además, su propia captura en los engranajes institucionales.

La potencia catártica y popular, al interrumpir e irrumpir en los dispositivos de la captura (dado que se despliega agónicamente a través de la multiplicidad de fuerzas subalternas sin cierre final), es entonces capaz de fisurar o cortocircuitar dichos dispositivos y abre múltiples posibilidades históricas o tiempos otros (2) que habilitan la construcción —nunca plena— de un nuevo orden o una nueva combinatoria de fuerzas. Sin embargo, dado que dicha potencia catártica es infinita, no se podrá agotar del todo y se actualizará cada vez que se requiera evitar todo cierre dominador, todo dispositivo de captura o cualquier lógica soberana de neutralización.

Dado lo anterior, considero que la novedad de Gramsci radica no solamente en aquella potencia catártica y popular tan desbordante como creativa, sino en su posibilidad de pliegue institucional, aunque siempre desbordado por la misma potencia instituyente que le dio vida. Dicho pliegue institucional, o momento de responsabilidad institucional que nos remite a una dimensión hegemónico-organizacional, es posible relacionarlo con la articulación entre hegemonía y democracia, tal como se lee en Gramsci, por ejemplo, en el Cuaderno 8 § 191. Se trata de una institucionalidad nunca plenamente clausurada, que es capaz de habilitar un pasaje molecular entre dirigentes y dirigidos, con el objetivo de evitar dominaciones rígidas y hacer efectivo el proyecto democrático-comunista o de absorción molecular de la sociedad política en la sociedad civil. Un proyecto que, institucionalmente y en su versión maquiaveliana, podrá entenderse también como una república agónica o tumultuosa.

Lo anterior me permite pensar en una democracia popular y tumultuosa como el objetivo o efecto gramsciano, aunque siempre rebasado y potencialmente cortocircuitado por el momento gramsciano: la potencia catártica-popular y también tumultuosa cuyos objetivos son forjar una matriz de sentido democrático-comunista capaz de escenificar el deseo de no ser dominado hasta poder enmarcar y definir la realidad misma.

Digamos que, gramscianamente, la invitación es a insistir en esa potencia que implica la disposición permanente a la crítica, a la creación de lo nuevo y al

establecimiento de nuevas relaciones. Por ello, dicha potencia que se despliega hegemónicamente no se puede satisfacer a plenitud y no tiene fin; y, puesto que se mueve en terrenos múltiples, siempre es conflictiva y fragmentada. De esta forma, puedo afirmar que la hegemonía popular en Gramsci es fragmentada y tumultuosa, lo contrario significaría que fuera pasiva.

Ahora bien, leer lo anterior en clave latinoamericana y mexicana se convierte en el gran reto de las reflexiones presentadas.

Es casi un locus communis decir que la circunstancia mexicana se debate entre las instituciones estatales contaminadas por el crimen organizado y subsumidas por el mercado transnacional, por una parte, y los proyectos autonomistas en contra de ellas, por la otra.

Sin embargo, si en algún momento hubo esperanza democrática y popular en los últimos años, fue con la llegada de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) a la presidencia de México, (3) a través de un momento populista que —aparentemente— comenzaba a cortocircuitar el populismo corporativista y neoliberal que se ha convertido en una matriz cultural con

capacidad de producir subjetividades. Dicha matriz ya mostraba, con anterioridad, signos de fatiga hegemónica mediante el despliegue violento del aparato estatal y a través de la criminalización de la protesta social, como sucedió en ciertos estados con la aprehensión o desaparición de luchadores sociales; o en la posible complicidad con sectores militares o paramilitares, como en el caso de Tlatlaya o Ayotzinapa.

No obstante, por momentos pareciera que los guiños verticalistas o cesarísticos y no explícitamente antineoliberales de AMLO están mucho más cerca de la reproducción de dicha matriz populista en su versión corporativista —o priista— o del cesarismo de una revolución pasiva. Lo anterior no pretende deslegitimar los avances a los que se ha asistido en otros terrenos con la llegada de AMLO (como el caso de la lucha contra la corrupción —la detención de antiguos servidores públicos—, la llamada austeridad republicana —el considerable recorte presupuestal en las instituciones de la administración pública— o las grietas en el imaginario clasista y racista de buena parte de las élites y no élites del país).

Ante ello, gramscianamente habría que decir que la potencia catártico-popular y

tumultuosa no se satisface con ningún líder o ninguna institución, escaño ni política pública. Lo anterior tampoco implica que no se muestre dispuesta, al interior de determinadas circunstancias y correlaciones de fuerzas, a impulsar o hacerse cargo de las instituciones en caso de ser necesario —aunque sin quedarse ahí—, sino insistiendo en la permanente disposición a la crítica y la creación de lo nuevo. De esta manera, así como no es posible albergar absolutas esperanzas en ningún proyecto institucional —por familiar que sea a las aspiraciones de los que desean no ser dominados—, tampoco cabe, por el contrario, la absoluta desesperanza, pues la potencia catártica y popular investida por una hegemonía fragmentada y tumultuosa no aspira ni confía absolutamente en ningún presidencialismo como único dispositivo de transformación.

Desde la perspectiva de la potencia catártica y popular, esto tampoco impide el compromiso para la creación de un nuevo orden o de nuevas relaciones con las instituciones —y entre ellas—, ni la disposición para llevar a cabo la tarea inacabada de radicalización (4) o democratización popular de las mismas.

Desde este punto de vista, AMLO no es el principio del final pleno del neoliberalismo, ni el final del principio popular que hoy pareciera ser traicionado por la inercia de una matriz corporativista-neoliberal o por la compleja maraña internacional neoliberal de empresas transnacionales que atraviesan y enmarcan la soberanía estatal. La potencia catártica y popular no se puede cansar, ya que es insistente y, además, debe aprender a leer, astutamente, momentos institucionales que podrían facilitar la lucha, aunque desmarcándose de la fantasía de la plena transformación a través de las instituciones.

Quizá, como en el caso de Bolivia con Evo Morales, la potencia catártica y popular encuentre momentos en donde sea necesario (5) hacerse cargo del Gobierno, sustrayéndose de nuevo de toda metafísica institucional, según la cual las instituciones son los únicos y suficientes dispositivos de transformación social. Lo que sí es cierto para la potencia catártica y popular, desplegada a través de una hegemonía tumultuosa y fragmentada (y que pudo haber sido clave tanto para Evo Morales en su momento (6) como lo es hoy indudablemente para amlo), es el deber de continuar en la paciente construcción de la hegemonía democrático-popular de quienes desean no ser dominados, o de aquellos quienes desean demostrar la igualdad de cualquiera con cualquiera. El objetivo de tal construcción es poder convertirse en una matriz cultural democrática y popular, al grado de problematizar las condiciones de posibilidad de la matriz corporativista —o priista— neoliberal, puritana y patriarcal que es transversal a

casi cualquier posición política en México.

Dicha matriz dominante contiene una gran capacidad de captura y construcción de subjetividades que contornea percepciones y actitudes; es decir, que se ha convertido en una fe práctica que habita en buena medida en el sentido común y que, si bien había mostrado signos de debilidad, hoy parece fortalecerse en sus rasgos neoliberales y puritanos.

Sin embargo, gracias a Gramsci sabemos que toda hegemonía es fragmentaria e histórica y que, por mucho que haya intentado capturar el sentido común hasta el grado de moldear la misma realidad, eso no quita que, para el agudo filósofo de la praxis, sea posible encontrar fragmentos emancipadores —o matices culturales— capaces de cortocircuitar la matriz dominante y dispuestos a articularse en una nueva hegemonía fragmentada y tumultuosa. Y, como podrá inferirse, tal paciente tarea o guerra de posición no se cumple con ningún triunfo electoral ni reforma institucional, aunque eso tampoco impide que alguna elección o reforma institucional sea más favorable a la lucha o al despliegue de la potencia catártica y popular.

El Gramsci marxista, profano, heterodoxo y aquí presentado ha sido posible gracias a que me he concentrado en la relación entre éste y Maquiavelo. No por casualidad, Gramsci se interesará por el asunto de la creación de lo nuevo y de la transformación de relaciones de fuerzas desde el punto de vista del pueblo. (7) Además, Maquiavelo es importante para Gramsci a fin de que, de la mano de Marx y su respectiva complejización de la supuesta esencia humana como conjunto de relaciones de fuerzas, se eviten esencialismos antropológicos o identitarismos políticos. De esta forma, a partir del reconocimiento del asunto de la creación, de las relaciones de fuerzas siempre conflictivas y de la complejidad de la condición humana, será posible comprender la importancia de su filosofía de la praxis.

La filosofía de la praxis puede ser definida como crítica al sentido común, como lucha cultural y, fundamentalmente, como elemento de la revolución, es decir, como quehacer inseparable de la propia praxis revolucionaria. Se trata, en suma, de una reflexión crítica que va acompañando al momento creativo, diferencial y nuevo desde determinada disposición afectiva; desde la pasión por la lucha que sabe sobre la posibilidad de un mundo otro; desde el grito apasionado; desde el dolor de la exclusión, o bien, desde el deseo de no dominación.

Es así como la filosofía de la praxis, entendida como arma fundamental de la potencia catártica y popular, podrá hacer crisis para revertir dicha matriz con rasgos corporativistas, neoliberales, puritanos y patriarcales que es posible encontrar en un país como México y en otros países latinoamericanos. Como se podrá entender, dicha filosofía implica la inutilidad del filósofo tradicional supuestamente abstracto y separado de intereses, grupos y relaciones de poder; en suma: de la historia. Y, por otro lado, supone el reconocimiento de la importancia del filósofo comprometido con la transformación de la realidad a través de la conciencia de su parte y en un conglomerado complejo y conflictivo de relaciones de fuerzas. Se trataría, preferentemente, de un filósofo colectivo y con pasión popular que se sepa a sí mismo un momento primordial y estratégico de la praxis. De ahí que su crítica filosófica, a los criterios o premisas que están detrás de los modos de habérselas con el orden social, tengan repercusiones prácticas, sin que, necesariamente, sean inmediatas o emancipadoras per se. Por ello, el filósofo de la praxis o el filósofo democrático que sabe que es una relación activa de modificación del ambiente tiene conciencia de que su crítica será parcial de frente a la realidad sociopolítica y por muchas pretensiones universales o hegemónicas que lo motivan; tanto por su lugar de enunciación como por sus presupuestos. De manera que tendrá que ser autocrítico, (8) situación que implicará cierta distancia de la inmediatez, sobre todo, cuando sabemos de la gran capacidad de captura afectiva de la matriz neoliberal y puritana.

El fin último de la filosofía de la praxis es la construcción de un orden social diverso que despliegue la potencia catártica y popular a través de una hegemonía tumultuosa y siempre fragmentada que se hace concreta, a su vez, en determinados aparatos o colectivos estratégicos. De ahí que la tarea de transformación no tenga que pasar necesariamente por las formas clásicas de la militancia o la politización; y menos aún tendrá que pasar por fuerza por los espacios de la institucionalidad o de la representación, ya que se trata de espacios fácilmente capturados por un

deseo de dominación o de la pasivización, o bien, contorneados por fuerzas neoliberales.

Sin embargo, lo anterior no impide que la potencia catártica y popular desplegada a través de esa hegemonía fragmentada y tumultuosa sin fin pueda interrumpir, enmarcar o, si es necesario, habitar —sin demora— la propia institucionalidad y la radicalice o desplace de sus inercias de dominación y de su

captura neoliberal. Recordemos que, finalmente y como ya lo mencionamos, la filosofía de la praxis también —y como nos lo dice Frosini— hace que las relaciones de fuerzas que se muestran —como— petrificadas en la superficie aparezcan ahora como lo que son: fluidas y contingentes (Frosini). (9) Sólo así es posible pensar que dicha matriz corporativista, neoliberal y puritana no es necesaria, sino transitoria.

El efecto deseado, al desnudar el poder soberano y ayudar a la articulación de la multiplicidad de experiencias de explotación y menosprecio (10) (tejiendo, para ello, cierto dispositivo narrativo con pretensiones de emancipación), es construir un orden poroso, abierto, tumultuoso y parcial, con preferencia de ese momento de desestabilización permanente y en tensión, a su vez, con los necesarios momentos de estabilización o de gestión. (11)

Ahora bien, como ya lo comenté al principio del presente apartado, uno de los conceptos más importantes en Gramsci —congruente también con su postura democrática y revolucionaria— es el de inmanencia. (12) Dicha inmanencia se articula con las multicitadas relaciones de fuerzas, con la historia como devenir, con la praxis, con la política terrena (Gramsci) y, por supuesto, con una de las palabras clave del edificio gramsciano: la revolución. De hecho, subrayando la inmanencia como concepto central de su planteamiento revolucionario, de la mano también de Maquiavelo

—pero al lado de Marx, Hegel y Lenin, entre otros—, afirmé la no totalidad (13) y la no pureza de su modelo de revolución, dado que siempre está inserto en una multiplicidad de relaciones de fuerzas que se desbordan respecto de toda matriz hegemónica. De esto último trata también la historia, pues implica un nombre para referirse a un conjunto o entramado complejo de relaciones de fuerzas dinámicas, conflictivas, sin teleoescatologías y en devenir constante y sincopado. (14)

Pensar desde ahí, es decir, desde dicho entramado de relaciones en devenir que muchas veces escapan a la voluntad humana y desde la propia voluntad en conflicto con otras (o, dicho en otras palabras, desde el complejo binomio necesidad-libertad), implica pensar revolucionariamente hablando en términos de sagacidad, prudencia y fortuna. En este sentido, hoy diríamos, desde México, que, si bien nada es para siempre, también es necesario tener presente que hay tiempos nada —o poco— kairológicos para la revolución; o que, igualmente, requieren determinadas estrategias o pasajes que es necesario realizar, pero

siempre presuponiendo la posibilidad de la transformación y el empuje vital de esa potencia catártica imposible de satisfacer, dado que desea una vida libre y sin dominación.

Se trata, entonces, del intento de Gramsci por pensar desde la vida. Una vida en devenir y en conflicto con lo que la oprime o domina. (15) Desde Gramsci, se puede afirmar que hablar de inmanencia implica considerar una vida atravesada por —y hecha de— relaciones de fuerzas desde la realidad efectiva. De ahí mi afirmación en cuanto a que la aportación de Gramsci, entre otras, se encuentra en esta especial sensibilidad para pensar la vida y desde ella; imposible capacidad, dígase de paso, para cierto pensamiento lógico-abstracto-puro y liberal.

Aunado a ello, se trata en Gramsci de una sensibilidad o pasión vital que, sin apelar al cuerpo como significante contemporáneo, ya nos recuerda que, en el comunista italiano, se despliega un lenguaje encarnado y pasional, aunque también racional. (16) Dicho planteamiento vital convoca y provoca desde un país como México, sobredeterminado por una lógica narco-neoliberal (17) que ha llevado al paroxismo la objetificación o mercantilización de la vida a través de la tortura, el secuestro, la desaparición o el asesinato.

Por ello, lo que me interesa de Gramsci es que, sin dejar de ser revolucionario, comunista y de izquierda, es capaz de insertarse en la coyuntura, o en la especial combinatoria de relaciones de fuerzas, para intentar transformarlas y crear, pasional y artísticamente, nuevas combinaciones emancipatorias sin pretensiones de totalidad, e implicando por ello múltiple y permanente conflictividad. (18)

Por el contrario, la revolución pasiva o revolución-restauración (o bien, la producción compleja y negociada de subalternidad) significará la composición pasiva de la conflictividad. Una noción que, por cierto, tiene parecidos de familia con la policía ranceriana, el biopoder —en Esposito—, o bien, con la narrativa seductora y engañosa de la gobernanza.

Coyunturalmente, desde América Latina, a partir del posible cierre mesiánico, cesarístico y estatalista, o bien, neoliberal y puritano, es desde donde habría que repensar los modos en los cuales sería posible insertar el despliegue de la potencia catártica y popular, haciendo un análisis de las relaciones de fuerzas. Recordemos que la revolución permanente, como forma de lo político o metáfora de la necesaria crítica, está ahí para recordarle al orden su parcialidad y contingencia; para evitar así que devenga absoluto o demasiado violento, y para

aportar la configuración

de un orden alternativo.

Coyunturalmente y respecto de la importante cuestión estatal, es decir, acerca de si es necesario devenir Estado o permanecer más allá del mismo, (19) considero importante recuperar al gramsciano juicio dinámico y su sensibilidad por las correlaciones de fuerzas y la coyuntura. De cualquier manera, me interesa insistir en la preponderancia del Gramsci de la potencia catártica y popular que, si bien no es alérgico a determinados momentos populistas y cesarísticos que en su versión postliberal pueden ser necesarios frente a la matriz neoliberal, tampoco se relaciona teológicamente con ellos, sino que insiste en la crítica; mas no en cualquier crítica, sino en aquella que entiende la necesidad del ensamble popular o de la fuerza organizada. (20)

Cabe recordar que, para Gramsci, la transformación comienza molecularmente para poder pensar en la construcción de una voluntad colectiva. Pareciera, entonces, que la revolución ha de comenzar en una dimensión micro, aunque sin detenerse ahí y desconociendo así su impulso catártico. Al hablar de lo micro, no sólo me refiero a la dimensión del pequeño grupo, sino también al nivel de sentimientos, disposiciones afectivas y primeras reflexiones del proceso de constitución de la subjetividad política o de la voluntad colectiva. Hoy diríamos, con un lenguaje mucho más contemporáneo o moderno spinoziano, que comenzaría al nivel de los afectos, de los deseos y de una serie de pequeños elementos que dependen de ciertas circunstancias, así como del peculiar encuentro con otros. De ahí el basamento erótico de la revolución en Gramsci y la disposición paciente que requiere tal tarea.

Así, la revolución ya comenzaría ahí en lo molecular, de manera casi imperceptible, aunque, como ya lo decía, sin olvidar la importancia de la catarsis; es decir, de ese momento en donde nos apercibimos atravesados por otros en un contexto socioeconómico, político y geográfico determinado, desde donde podemos comenzar a articularnos más allá de

lo corporativo con pretensiones de universalidad. En otras palabras, cuando nos concebimos como elementos de la conflictiva correlación de fuerzas y así elevamos ese particular o peculiar ángulo visual “a principio de conocimiento y de acción” (C. 11, 62).

La catarsis es, pues, el momento capaz de interrumpir no sólo cualquier corporativismo o identitarismo, sino la subjetividad individualista y neoliberal que impide la articulación revolucionaria por su misma condición.

Ejemplificando lo dicho hasta aquí, considero que el mejor modelo de lo que Gramsci tiene en mente cuando piensa en revolución y autonomía es la experiencia de los Consejos de Fábrica. (21) Son éstos aquella experiencia que marcaría la peculiar manera de pensar y sentir el mundo para alguien como Gramsci. Lo anterior nos permite revalorar la pequeña forma comunitaria y autogestionada del consejo con pretensiones catárticas, justo como hoy podríamos hablar de comunas, colectivos, grupos, redes y cooperativas, con una agenda de lucha contra la subalternización. Retomo e interpreto la idea del consejo como esa primera comunidad molecular en donde no sólo la potencia catártica y popular ya comienza a manifestarse, sino, incluso, en donde la propia emancipación o autonomía comienza, asimismo, a desplegarse de manera "potencial". (22) De esta manera, se puede hablar de una autonomía potencial que ya empieza ahí de manera pequeña, molecular y frágil, como si se tratara de un embrión o una célula. Y que, como tal, no presupone ninguna garantía absoluta de éxito. Es decir, un embrión que, a pesar de su vulnerabilidad,

ya refleja un primer despliegue de lo nuevo, de lo creativo, de lo otro y de la vida misma, sin perder esa disposición catártica a la articulación y a la contaminación que, a su vez, implica la mutua, conflictiva y siempre abierta traducción que, molecularmente, se inicia a través de una filología viviente o proceso de compasionalidad. De esta manera, más allá o más acá de la obsesión politológica por los sondeos de opinión, el conteo electoral o las ingenierías institucionales, merecería la pena dar cuenta de los procesos de politización emancipatoria, popular y colectiva que ya se encuentran en agentes, cooperativas, redes de apoyo, colectivos y demás organizaciones cuya agenda escapa a las inercias neoliberales, corporativistas, identitarias o puritanas.

A lo largo de este libro, más allá de Gramsci, afirmé que la revolución tiene algo de performance, (23) pues presupone normas de acción que se van desplegando y encarnando constantemente. Empero, enfaticé también performance en el sentido de Arditi, (24) es decir, en tanto que, mientras se piensa y se practica, ya empieza a abrir pequeños espacios de libertad-igualdad (Balibar).

De igual manera, más allá de Gramsci, de manera sensible a la vida como fluir en despliegue irrepresentable o preconceptual, (25) diría que la revolución,

dejándose arrobar por ese clamor o esa vida que se resiste a su muerte (o por esa vida que se resiste a su vida indigna), demanda sus comienzos como happening, o sea, como potencia de improvisación ante la inexistencia de panfletos o recetarios revolucionarios. Se trata de una potencia de improvisación que implica un salto en el vacío, pero también un juicio fresco (Derrida) (26) o dinámico. Improvisación complicada que requiere un paso sin camino, es decir, que conlleva una palabra nueva, un movimiento no programado o un comienzo novedosamente radical, aunque no absoluto.

Gramsci, el comunista que escribe desde la cárcel y quien —a pesar de ello— no deja de emanar espíritu crítico, creativo y afecto popular, nos

llama todavía —después de más de setenta años de su muerte— a que sepamos vivir trágica y ligeramente alegres mientras podamos ir garantizando parcelas de libertad, igualdad y justicia. La revolución que subraya Gramsci es tan permanentemente potente e insatisfecha, que su potencia excede su puesta en acto (Agamben); (27) sin que ello impida que, a cada activación o reinscripción, sea otra, aunque siempre con la capacidad de aportar una nota novedosa que, molecularmente, irá conformando una matriz para nuevas modificaciones emancipatorias.

Desde Gramsci, es posible pensar la importancia de insistir en la conflictividad de la potencia catártica y popular como aquel momento que desgarra esa peligrosa tentación del poder constituido, a saber: la de presentarse como eterno y universal, sin que eso tampoco signifique su reverso opuesto, sino, también y como efecto, tumulto permanente o agonismo.

▪

1- Muchas de las ideas y discusiones en las que me inspiro para la presente reflexión final parten de una serie de pensadores como Oscar Ariel Cabezas, Sergio Villalobos-Ruminott y Alberto Moreiras. De Oscar Ariel Cabezas, me han llamado la atención sus interesantes reflexiones sobre Lenin y su relación con Maquiavelo. Sobre todo, me han interesado aquellos gestos leninistas que, a decir de Oscar, son profanos, antimodernos o de interrupción de la modernidad y la necesidad del desborde plebeyo. De hecho y para ser fiel a las ideas de Oscar, ahora matizo y utilizo más la palabra desborde y no derrame —de cuño deleuziano. Al final, Oscar lleva a cabo una reflexión acerca de la catarsis en

Gramsci, gracias a lo cual he podido escribir aquí sobre lo que yo he denominado potencia catártica y popular. La catarsis, en Gramsci, es el momento de universalización o pasaje del momento egoísta-pasional al momento ético-político. Muy en el sentido del desborde, para Oscar Ariel, la catarsis desborda el mundo de la vida y es entendida como "la potencia de una subjetivación plebeya". Véase el artículo de Oscar Ariel Cabezas, "Poder dual. La excepcionalidad de lo plebeyo", Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, número 5, p. 147 [en línea], http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2019/01/Poder-dual_RLCIF5.pdf. De Sergio Villalobos-Ruminott, tomo en cuenta sus críticas a la hegemonía, así como sus interesantes y potentes planteamientos infrapolíticos. Considero que merece mucho la pena su planteamiento de una democracia salvaje como momento institucional capaz de salvar las polémicas entre populismo y republicanismo. Véase su artículo "Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje", en Pensamiento al margen, revista digital, número especial "Infrapolítica y democracia", 2018 [en línea], http://www.pensamientoalmargen.com. De Alberto Moreiras, por su parte, además de su aguda reflexión sobre la infrapolítica, tomo nota también de sus críticas a la hegemonía y a lo que identifica como sus riesgos: identitarismo, verticalismo o pretensiones de dominación. Al respecto, véase el artículo ya citado de Villalobos-Ruminott en la página 57, o el artículo "Felicidad infrapolítica. Conversación con Alberto Moreiras", de Gerardo Muñoz y Peter Baker, en Pensamiento al margen, revista digital, op. cit. Leer a los tres autores en sus diferencias me ha impulsado a pensar con Gramsci de frente a la contemporaneidad latinoamericana, así como de cara a las críticas infrapolíticas y poshegemónicas. Si bien el tema entre hegemonía y poshegemonía —o infrapolítica— (y que en muchos sentidos implica un ataque al planteamiento neogramsciano de Laclau), es un tema de mucho interés y pertinencia teórica y política, no pretendo abordarlo como tal ni mucho menos agotarlo por ahora.

2- Idea que le debo a Oscar Ariel Cabezas a través de mi lectura de su ensayo "Poder dual. La excepcionalidad de lo plebeyo", art. cit.

3- Habiéndolo realizado constitucionalmente, a partir del 1 de diciembre de 2018, luego de ganar las elecciones en el verano de dicho año y a través de su

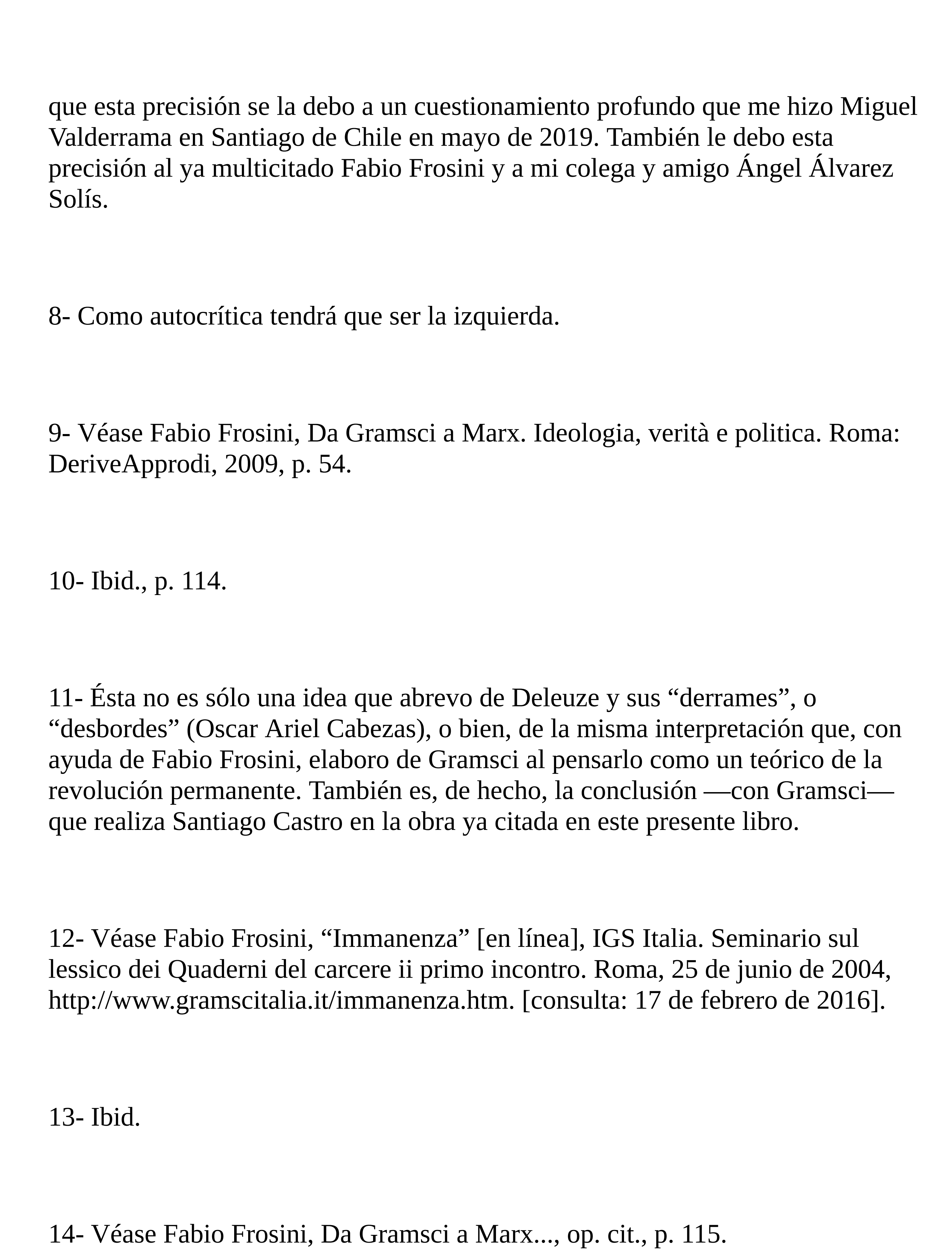
partido Morena, caracterizado como un partido de izquierda popular que pretendía cortocircuitar la inercia priista-neoliberal-panista de sus antecesores y la lógica narconeoliberal que ha provocado que las situaciones de secuestro, asesinatos masivos, fosas clandestinas y de tortura —más asuntos de precarización y desigualdad— se conviertan en los problemas más presentes del país.

4- El asunto de la creación de nuevas relaciones y la radicalización de la democracia —aunque desde una perspectiva infrapolítica— también se encuentra en Sergio Villalobos-Ruminott, op. cit.

5- Me refiero, sobre todo, a su llegada al poder político institucional en 2006.

6- La actual emergencia de la ultraderecha racista, religiosa y clasista en Bolivia, a través del así llamado golpe de Estado contra Evo Morales en 2019, es muestra, quizá, de la incapacidad de la dirigencia cultural o la hegemonía revolucionaria —en su sentido popular y tumultuoso—, que no se asegura a través de la instalación de la llamada izquierda en las instituciones estatales (aunque en determinadas circunstancias históricas eso pueda favorecer la construcción de dicha hegemonía), sino mediante esa paciente lucha o guerra de posición, que también es posible entender como una larga, profunda y paciente, pero contundente, reforma intelectual y moral.

7- A lo largo del presente libro, he utilizado los términos pueblo, parte sin parte, precariedad y subalternidad. Si bien el término subalternidad —grupos en posición de desigualdad y dispersos o no organizados— es el más común en Gramsci, sabemos que, para el comunista italiano, las subjetividades revolucionarias no están dadas, sino que hay que construirlas. Existen suficientes razones, entonces, para pensar estas palabras como lugares de articulación — Frosini lo expresa constantemente en varios de sus escritos— y no como un dato sociológico dado. Si bien Néstor García Canclini cuestiona lo popular en Gramsci desde una perspectiva híbrida, transnacional y multifocal, cabría decir



que esta precisión se la debo a un cuestionamiento profundo que me hizo Miguel Valderrama en Santiago de Chile en mayo de 2019. También le debo esta precisión al ya multicitado Fabio Frosini y a mi colega y amigo Ángel Álvarez Solís.

8- Como autocrítica tendrá que ser la izquierda.

9- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica. Roma: DeriveApprodi, 2009, p. 54.

10- Ibid., p. 114.

11- Ésta no es sólo una idea que abrevo de Deleuze y sus "derrames", o "desbordes" (Oscar Ariel Cabezas), o bien, de la misma interpretación que, con ayuda de Fabio Frosini, elaboro de Gramsci al pensarlo como un teórico de la revolución permanente. También es, de hecho, la conclusión —con Gramsci— que realiza Santiago Castro en la obra ya citada en este presente libro.

12- Véase Fabio Frosini, "Immanenza" [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere ii primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm. [consulta: 17 de febrero de 2016].

13- Ibid.

14- Véase Fabio Frosini, Da Gramsci a Marx..., op. cit., p. 115.

15- Para Agamben, por ejemplo, la potencia política se despliega desde la vida entendida como una “matriz de de-subjetivación infinita”, véase Alberto Moreiras, “El vértigo de la vida: en torno a Tercera persona de Roberto Esposito”, en Jaime Osorio y Felipe Victoriano (ed.), Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica. México: UAM/Anthropos, 2011.

16- Respecto de la productiva relación revolucionaria entre lenguaje y cuerpo, y de forma contraria a la tendencia contemporánea a privilegiar lo lingüístico sin cuerpo —como en el capitalismo financiero o semiocapitalismo—, véase la lúcida reflexión de Franco Berardi Bifo, La sublevación. Tr. Eugenio Tisselli. México: Surplus, 2014.

17- Este matiz se lo debo a Oscar Ariel Cabezas en una conversación personal en Santiago de Chile.

18- Ya lo decía Juan Carlos Portantiero: “El análisis de una coyuntura no es otra cosa, en Gramsci, que el examen de un haz de relaciones contradictorias (relaciones de fuerza), en cuya combinación particular un nivel de ellas, ‘las económicas’, operan como límite de variación”. Véase Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci. México: Folios Ediciones, 1983, p. 178.

19- Situación que podría estar representada en el conflicto constante desde la campaña de 2006 entre el entonces candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Andrés Manuel López Obrador, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Conflicto que ha continuado ahora entre el EZLN y Morena.

20- Como suplemento afectivo, si bien he dado cuenta de la incompletud y el carácter profano de la revolución como muestra más del carácter trágico, agónico y no pleno de Gramsci, he demostrado que la salida en el comunista sardo no es un nihilismo conservador, dado que, al contrario de lo que se pensaría, resulta optimista o esperanzador —aunque matizadamente. Prueba de ello es el análisis que realicé en el capítulo tercero acerca de la famosa frase gramsciana "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad".

21- Esta genial intuición se la debo a una conversación con Fabio Frosini.

22- El propio Gramsci realiza una reflexión similar. Cito un artículo de Gramsci de 1919 titulado "Democracia obrera". En él, se lee: "El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada" (p. 59). En otro artículo de 1920, titulado "El Consejo de Fábrica", Gramsci nos dice: "En el periodo de predominio económico y político de la clase burguesa, el desarrollo real del proceso revolucionario ocurre subterráneamente, en la oscuridad de la fábrica y en la oscuridad de la conciencia de las multitudes inmensas que el capitalismo somete a sus leyes" (p. 78). Y, más adelante (p. 81): "La clase obrera afirma así que el poder industrial, la fuente del poder industrial, tiene que volver a la fábrica, y asienta de nuevo la fábrica, desde el punto de vista obrero, como la forma en la cual la clase obrera se constituye en cuerpo orgánico determinado, como célula de un nuevo Estado, el Estado obrero, y como base de un nuevo sistema representativo, el sistema de los Consejos […] En este sentido el Consejo obrero de fábrica es la primera célula de un proceso histórico que tiene que culminar en la Internacional comunista". Estos pasajes citados se encuentran en Antonio Gramsci, Antología. Selección y traducción de Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, 2013.

23- Esta idea, que se encuentra con anterioridad, la retomo de Patxi Lanceros, aunque él habla de la relación entre política, performance y happening. Véase Patxi Lanceros, Política mente. De la revolución a la globalización. Madrid: Anthropos, 2004

24- Véase Benjamín Arditi, La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. España: Gedisa, 2010.

25- Este matiz también se lo debo al Dr. Ángel Álvarez Solís.

26- Véase Jacques Derrida, Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. Tr. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2008.

27- Así lo dice el propio Giorgio Agamben en Estado de excepción, Homo Sacer II, I. Tr. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 16. En donde afirma: “Diría que el problema de la revolución permanente es el de una potencia que no se desarrolla nunca en acto, y en cambio, sobrevive a él y en él. Creo que sería extremadamente importante llegar a pensar de un nuevo modo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real”.

POSFACIO

¿Cómo releer a Gramsci desde la perspectiva del siglo XXI? Ésta es la pregunta que se propone responder este libro. Existen, al menos, dos maneras de aproximarse a esta interrogante. Una es trazar la historia del diverso universo de sus lectores a lo largo del siglo que ya nos separa desde que redactó sus principales trabajos en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Su obra encierra, como la de Croce o Pareto, un número incalculable de sentidos y otro tanto de preguntas abiertas. Si son los lectores los que dan vida a los libros y no viceversa, la genealogía de sus lecturas arrojaría ciertos highlights sobre estos sentidos y expondría algunos de los problemas que plantean. Borges se detiene ante un hecho elemental: cada lector hace que un texto devenga otro texto; en ello, el misterio de la escritura (y de la lectura) tiene su paráfrasis en el río de Heráclito, en el que nadie incursiona dos veces de igual manera. De la misma forma, se puede afirmar que existen tantos Gramscis como lectores de Gramsci, tal y como lo sugirió alguna vez Juan Carlos Portantiero, quien lo leyó de joven y lo releyó de viejo, y encontró a dos autores distintos. Que una biblioteca se asemeja a un gabinete de espíritus hechizados es una imagen que debemos a Emerson. Y esos espíritus despiertan cuando los convocamos al leer sus libros. En lo que va del siglo, Gramsci no parece haber perdido ese hechizo. Su pensamiento ha trazado un liminar haz de referencias para formular la cuestión de las transformaciones de lo político. En los años sesenta, aparece como un intérprete de las retículas del poder en las sociedades occidentales y el instigador de una filosofía práctica; en los setenta, después de las rebeliones de 1968, como el creador de la teoría de la hegemonía y la función que desempeñan en ella los intelectuales; en los ochenta, como el artífice del concepto de “sociedad civil” —que continúa dando vueltas al mundo y cuya explosiva actualización data, no paradójicamente, de los primeros intelectuales socialistas de Solidaridad en Polonia—; en los noventa, como un hermeneuta de la relación entre la cultura y la política.

Se puede pensar también en otro camino para animar una interpretación renovada de su obra y vislumbrarla como un punto de partida en el esfuerzo por descifrar transformaciones clave de la filosofía política actual. Es un camino que el propio Gramsci sugiere en el tratamiento de los textos básicos de Maquiavelo.

Se podría acaso resumir de la siguiente manera: partir de los debates actuales de su recepción para entenderla, según el propio Dante Ariel Aragón, como una filosofía de lo inmanente; es decir, como una escritura dedicada a (re)crear conceptos que recogen el entramado de la subjetividad política para proyectarlos en los planos de inmanencia donde se codifican las imágenes de pensamiento de una sociedad. Toda filosofía inmanente es, como en Spinoza, Marx o Deleuze, una filosofía del ser. Pero una filosofía que va del ser al ser sin Umweg (sin atajos) y espera encontrar, en esta opción, una salida para sortear la deriva —por no decir, la promiscuidad— ontoteológica. En el pensador italiano, se trata del ser político. El Efecto Gramsci promueve así una formulación singularmente original y prolífica de su pensamiento, así como una reflexión sobre los motivos más íntimos por los cuales tantas generaciones han considerado sus textos dignos de ser releídos.

Cuadernos de la cárcel es el título que reúne, en varios volúmenes, sus textos principales que componen un abigarrado caleidoscopio de notas, comentarios, escolios, exergos, apuntes historiográficos... Digo "caleidoscopio" porque se pueden leer en el orden en que se desee y siempre emergerán bajo una forma diferente y precisa. Pero si algo permanece constante en ellos —una afirmación que seguramente muchos objetarán— es que la creación, actualización o figuración de conceptos —tarea central del filósofo— se deriva siempre de reflexiones y acercamientos de orden histórico. No casualmente —aunque de manera injusta— algunos de sus críticos han visto en su pensamiento un sesgo "historicista". Sin embargo, esto es precisamente lo que más intriga en él: la consideración de la historia como fuente esencial de la creación conceptual. Los Cuadernos contienen una signatura que no deja de asombrarnos. Más que de un título, se trata de un frontispicio, la señal de una esclusa de entrada:

no alude a ninguna problemática singular o alguno de sus contenidos, sino que retiene el lugar donde fueron concebidos y escritos.

La cárcel es un territorio del aislamiento, un espacio de encierro, amurallado. Doble aislamiento: del mundo que sucede ante los ojos, los oídos y, a la vez, de las voces del pensamiento insertas en la urdimbre de las conmociones de la vida cotidiana. El preso permanece ciego frente a las imágenes gestuales del lenguaje que ocurren fuera de los muros. Gramsci obtuvo estas voces de un acotado número de libros, revistas y periódicos que tenía a su disposición. Un archivo fuera de su control. En cierta manera, se asemeja a la situación que Walter Benjamin previó para el testigo originario de la ciudad, sólo que Gramsci no

deambula entre las calles extraviadas de una urbe, sino en la errancia de un archivo que escapa a su elección. El caminante de Benjamin es un observador y un cronista de primer grado; Gramsci no tuvo más remedio que convertirse en un observador (y también en otro tipo de cronista) de segundo grado. Aquel que observa (y da cuenta) a través de lo ya observado y pensado. Benjamin registró los pasajes de una ciudad; Gramsci, los pasajes del pensamiento de una época. Y no faltará quien encuentre, en su maltrecho cuerpo, la metáfora del pequeño jorobado que siempre gana la partida de la teología política.

El silogismo entre la escritura del crítico literario y la del crítico de la política adquiere aquí otra dimensión. Elaborada también en los años treinta, la obra de los Pasajes lleva por título otra geografía amurallada: la que resguarda y exhibe los espectáculos de la fantasmagoría moderna. En ambos casos, el resultado es asombrosamente convergente: la escritura del afuera —la que transgrede toda situación disciplinaria— se expone como una escritura fragmentaria. En la época, tres autores ensayan el mismo género: Valéry en Francia, Wittgenstein en Inglaterra y Gómez Dávila en Colombia. Hablamos de tres clásicos del siglo XX, es decir, autores que no dejan de ser actualizados. En las primeras páginas de este libro, se alude al imprescindible tema de la escritura fragmentaria que alcanzó, junto a la del tratado y el ensayo, una eficiencia tan asombrosa.

Acaso habría que detenerse, aunque sea de manera breve, en el método del Efecto Gramsci. Mientras más incisiva y precisa es la capacidad reflexiva de un pensador —algo que no depende del volumen de sus escritos, ni de los géneros en que se expresa—, más vasto es aquello que se revela como lo-todavía-no-pensado a través de (o en) ella, lo que está por pensarse a partir de ella. A un pensamiento de esta naturaleza, cada época le plantea sus propias preguntas, pero no porque se deriven simplemente del ambiente característico de esa época, sino porque, en su obra, se encuentran formuladas de la manera más paradigmática. Gramsci no fue el primero en pensar la cuestión de la condición hegemónica como retícula de la política de una sociedad, pero es a partir de sus textos que la relación entre los órdenes de la vida cotidiana y lo político deviene un problema. Y es la formulación de este problema la que aparece como

un clivaje en esa historia. El hecho de que la cuestión de la hegemonicidad en los órdenes sociales emerja desde los años sesenta como una pregunta constante hasta nuestros días es, por lo demás, un hecho atribuible a Gramsci sólo en la medida en que no se olvide que cada pensador no hace más que reaccionar ante lo que se le plantea en su momento.

El dilema reside en revelar y desarrollar lo que se encuentra en potencia en los conceptos que entran en juego en esta genealogía, y establecer su apertura bajo las condiciones de la radicalidad que suscriben. Dante Ariel vislumbra, a través de un clasicismo dialéctico, digamos, una operación de interjecciones, una vía para abordar este cometido: situar la filosofía política en la escena de la filosofía misma, establecer un diálogo entre los preceptos básicos del pensamiento gramsciano y aquellos que circunscriben los contornos de las problemáticas que comparten tres pensadores que nos son contemporáneos: Foucault, Deleuze y Frosini. De esta operación, se puede esperar la definición de una gama de entradas y salidas que hacen, una vez más, patente el carácter central de la filosofía de Gramsci: una filosofía práctica de la intervención en la política, entendida esta última como la reforma constante de la vida.

¿Qué es la filosofía de la praxis? Para el Efecto Gramsci se trata, en primera instancia, de una ruptura radical con cierto materialismo —proveniente, en gran medida, de la experiencia soviética— secuestrado por una visión "monista" de la historia. Pero, sobre todo: un intento de elaborar una filosofía que renuncia a devenir una filosofía en sí, para convertirse en una postura al interior de la filosofía. Es decir, una forma de pensamiento que permite crear tantas filosofías como geohistorias existen de los movimientos reales que se enfrentan a las estructuras de poder en las sociedades de nuestros días. De ahí, el carácter rizomático de su entretejido conceptual. Un diálogo con la cosmovisión de Gilles Deleuze aparece aquí como inevitable. Además de un crítico del capitalismo, el pensamiento que se entrevé en estas páginas es el de un grammata de las formas modernas del poder: algunos de sus conceptos constituyen ya parte del proceso inmanente de su constante reproducción/negación.

Ilán Semo

Ciudad de México,

febrero de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. Estado de excepción, Homo Sacer II, I. (Tr. Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre-Textos, 2004.

Aguilar Villanueva, Luis. Gobernanza y gestión pública. México: FCE, 2006.

Althusser, Louis. Machiavelli e noi. (Tr. Maria Teresa Ricci). Roma: Manifestolibri, 1999.

—. Maquiavelo y nosotros. (Tr.Raúl Sánchez Cedillo). Madrid: AKAL, 2004.

—. Política e historia. De Maquiavelo a Marx. (Tr. Sandra Garzonio). Buenos Aires: Katz, 2007.

Altieri, Angelo. Breve historia de la dialéctica. Puebla: BUAP, 2004.

Anderson, Perry. Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente. (Tr. Lourdes Bassols y J.R. Fraguas). Barcelona: Fontamara, 1981.

Arditi, Benjamín. La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2010.

—. La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa, 2014 (segunda edición).

—. "Rastreando lo político" [en línea], Revista de Estudios Políticos, http://www.cde.org.py/sitio/wp-content/uploads/2014/11/Rastreando-lo-pol%C3%ADtico.pdf [consulta: 2 de febrero de 2015].

—. "La totalidad como archipiélago: el diagrama de los puntos nodales" [en línea], Revista Especializada en Periodismo y Comunicación, Universidad de la Plata Argentina, http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/889 [consulta: 5 de marzo de 2015].

—. "Las insurgencias no tienen un plan —ellas son el plan: performativos

políticos y mediadores evanescentes en 2011”, en Debate Feminista, año 23, núm. 46, 2012.

—. “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual”. Página personal del Dr. Benjamín Arditi [en línea], 2010, https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/arditi_posthegemonia_cairo_franze [consulta: 19 de febrero de 2015].

—. “Sobre lo político. Schmitt contra Schmitt”, página personal del Dr. Benjamín Arditi [en línea], 2012 https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_schmitt_espancc83ol_2012.pdf [consulta: 16 de enero de 2015].

Arditi, Benjamín (ed.). El reverso de la diferencia: identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

Ariel Cabezas, Óscar. Postsoberanía: literatura, trabajo y exclusión. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.

Arendt, Hannah. Sobre la revolución. (Tr. Pedro Bravo). Madrid: Alianza, 1998.

Ávalos Tenorio, Gerardo (coord.). Pensamiento político contemporáneo. México: UAM-Xochimilco, 2014.

—. Redefinir lo político. México: UAM-Xochimilco, 2002.

Baratta, Giorgio. Antonio Gramsci in contrappunto. Roma: Carocci (Dialoghi col presente), 2007.

Barzelay, Michael. La nueva gestión pública: un acercamiento a la gestión y al debate de las políticas. México: FCE, 2003.

Beasley-Murray, Jon. Poshegemonía. Teoría política y América Latina. (Tr. Fermín Rodríguez). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Berardi Bifo, Franco. La sublevación. (Tr. Eugenio Tisselli). México: Surplus, 2014.

Bey, Hakim. “La zona temporalmente autónoma” [en línea], Autonomedia EUA, ttp://www.merzmail.net/taz.pdf [consulta: 31 de octubre de 2014].

Boothman, Derek. Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista. Perugia: Guerra Edizioni, 2004.

Bourdieu, Pierre. “La esencia del neoliberalismo” [en línea], http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/rce35_11contro.pdf [consulta: 4 de marzo de 2013].

Brown, Wendy. El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso, 2010.

Buci-Glucksmann, Christine. Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la Filosofía. (Tr. Juan Carlos Garavaglia). Madrid: Siglo XXI, 1979.

Burgio, Alberto. Gramsci. Il sistema in movimento. Roma: DeriveApprodi, 2014.

Cabezas, Oscar Ariel. “Poder dual. La excepcionalidad de lo plebeyo”, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, número 5, p. 147 [en línea], www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2019/01/Poder-dual_RLCIF5.pdf

Cairo, Heriberto y Franzé, Javier. Política y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

Castoriadis, Cornelius. Ciudadanos sin brújula. México: Ediciones Coyoacán, 2000.

Castro Gómez, Santiago. Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. México: AKAL, 2015.

Castro, Ernesto y Velasco, Gonzalo. “Que no nos representen. Filosofía y políticas de lo impersonal. Entrevista a Roberto Esposito”. Universidad Autónoma de Madrid, http://www.academia.edu/4403064/Que_no_nos_representen._Entrevista_a_Robe (consulta: 29 de octubre de 2014).

Castro Merrifield, Francisco y Lazo Briones, Pablo (comp.). Slavoj Žižek: filosofía y crítica de la ideología. México: UIA, 2011.

Cerrato, Francesco. Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza.

Roma: DeriveApprodi, 2012.

Cerroni, Umberto. Léxico Gramsciano. (Tr. Carla Trotti y Eleonora Biasin). México: Colegio Nacional de Sociólogos, A.C., 1981.

Chihu Amparán, Aquiles. Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política. México: UAM, 1991.

Ciliberto, Michele. Niccolò Machiavelli: ragione e pazzia. Roma: Editori Laterza, 2019.

Corominas, Jordi. “La ética y las relaciones de poder” [en línea], https://sites.google.com/site/corominasescude/Home/escrits-i-publicacions/presentacion/la-etica-y-las-relaciones-de-poder, Guadalajara, 2005 [consulta: 22 de marzo de 2015].

Cospito, Giuseppe. Introduzione a Gramsci. Genova: Il Melangolo, 2015.

Critchley, Simon. Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance. Nueva York: Verso, 2007.

Cruz, Manuel (comp.). Los filósofos y la política. Madrid: FCE, 1999.

Dal Maso, Juan. “Hegemonía y revolución permanente. Apuntes para una relectura de las teorías entre las teorías de Trotsky y Gramsci sobre la revolución en Occidente” [en línea], La Izquierda Diario, http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/wp-content/uploads/2015/12/38_40_dalmaso.pdf [consulta: 6 de junio de 2016].

De Certau, Michel. La invención de lo cotidiano I: Artes de Hacer. (Tr. Alejandro Pescador). México: UIA/ITESO.

Del Carmen Pardo, María (comp.). De la administración pública a la gobernanza. México: Colegio de México, 2004.

Deleuze, Gilles. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. (Tr. José Vázquez Pérez). Valencia: Pre-textos, 1988.

—. Nietzsche y la filosofía. (Tr. Carmen Artal). Barcelona: Anagrama, 2002.

—. Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia. (Tr. equipo editorial Cactus). Buenos Aires: Cactus, 2006.

—. Foucault. (Tr. José Vázquez Pérez). España: Paidós, 1987.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. ¿Qué es la filosofía? (Tr. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama, 2001.

—. Rizoma. (Tr. David A. Rincón). México: Fontamara, 2014.

—. Lógica del sentido. (Tr. Miguel Morey). Barcelona: Paidós, 2005.

De Peretti, Cristina y Vidarte, Paco. Jacques Derrida. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.

Derrida, Jacques. Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. (Tr. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez). Madrid: Tecnos, 2008.

Díaz Salazar, Rafael. El proyecto de Gramsci. Madrid: Anthropos, 1991.

Diccionario de la Real Academia Española [en línea], http://dle.rae.es/?id=SfHVEdK [consulta: 15 de agosto de 2016].

Diccionario Etimológico del Español [en línea], http://etimologias.dechile.net/ [consulta: 23 de marzo de 2017].

D'Orsi, A. Il nostro Gramsci. Roma: Viella, 2011.

Dussel, Enrique. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 2010.

—. 20 tesis de política. México: Siglo XXI, 2008.

Ellacuría, Ignacio. Filosofía de la realidad histórica. San Salvador: UCA, 1990.

Errejón, Iñigo. "La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo". Tesis doctoral en Ciencias Políticas, Universidad Complutense de Madrid [en línea], http://eprints.ucm.es/14574/1/T33089.pdf [consulta: 5 de junio de 2014].

Esposito, Roberto. Categorías de lo impolítico. (Tr. Roberto Raschela). Buenos

Aires: Katz, 2006.

—. Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana. Torino: Einauid, 2010.

—. Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana. Madrid: Amorrortu, 2015.

—. Bíos. Biopolítica y filosofía. (Tr. Carlo R. Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

—. Comunidad, inmunidad y biopolítica. (Tr. Alicia García Ruiz). Barcelona: Herder, 2009.

—. Communitas: origen y destino de la comunidad. (Tr. Carlo Rodolfo Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

—. Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política. (Tr. Pedro Luis Ladrón de Guevara). Madrid: Trotta, 1996.

Fernández, David S.J (coord.). Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy. México: UIA, 2006.

Fernández Savater, Amador. "Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M)" (30-11-2012) [en línea], El Diario (España), http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html [consulta: 22 de febrero de 2013].

Filippini, Michele. Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società. Roma: Carocci, 2015.

Flores García, Víctor. El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. México: Porrúa, 1997.

Fontana, Benedetto. Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1993.

Franzé, Javier (coord.). Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea. Madrid: Catarata, 2014.

—. ¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt. Madrid: Catarata, 2004.

—. "Política y violencia en Rancière: ¿un vínculo implícito o discontinuo?" [en línea], Res Pública. Revista de Filosofía Política, 2011 www.saavedrafajardo.org/Archivos/respublica/numeros/26/13.pdf [consulta: 18 de marzo de 2015].

—. "El criterio ético de Maquiavelo" [en línea], en Cuadernos Hispanoamericanos, diciembre 2003, pp. 63-76. www.academia.edu/174578/_El_criterio_%C3%A9tico_de_Maquiavelo_ [consulta: 7 de septiembre de 2015].

Franzé, Javier [et al.]. "Agonismo y deliberación: diferencias conceptuales entre dos perspectivas sobre política y conflicto" [en línea], Revista Andamios de Investigación Social, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750004 [consulta: 7 de marzo de 2015].

Fontana, Benedetto. Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1993.

Frosini, Fabio. "Guerra e politica in Machiavelli" [en línea], Università di Urbino "Carlo Bo". www.academia.edu/722554/Guerra_e_Politica._Considerazioni_su_alcuni_testi_ [consulta: 15 de julio de 2015].

—. Da Gramsci a Marx. Ideologia verita e política. Roma: DeriveApprodi, 2009.

—. "Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis" [en línea], http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis/ [consulta: 4 de agosto de 2016].

—. "Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo", en R. Salatini, M. Del Roio (organizadores), Reflexões sobre Maquiavel, Cultura Acadêmica, São Paulo 2014, pp. 173-193.

—. "Immanenza" [en línea], IGS Italia. Seminario sul lessico dei Quaderni del carcere ii primo incontro. Roma, 25 de junio de 2004, http://www.gramscitalia.it/immanenza.htm [consulta: 17 de febrero de 2016].

—. La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2010.

—. “Note su Portantiero” [en línea], http://uniurb.academia.edu/FabioFrosini [consulta: 21 de diciembre de 2015].

—. “Inmanencia y traducibilidad” (artículo inédito). Fue parte del Seminario sobre Filosofía de la Praxis, Inmanencia y Traducibilidad, impartido por el Dr. Fabio Frosini en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México en mayo de 2016.

García Linera, Álvaro. La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

Gentili, Dario. Italian Theory. Dall´operaismo alla biopolitica. Bologna: Il Mulino, 2012.

Gilly, Adolfo. “Cuando los estudiantes tumbaron el tinglado”, [en línea], en http://www.jornada.unam.mx/2012/11/08/opinion/018a1pol [consulta: 14 de noviembre de 2012].

Gramsci, Antonio. Antología. Selección y Traducción de Manuel Sacristán, México: Siglo XXI, 2013.

—. Cuadernos de la cárcel. (Tr. Ana María Palos). México: BUAP/ERA, 1986 Y 1999.

—. La política y el Estado moderno. (Tr. Jordi Solé Tura). Barcelona: Biblioteca de Pensamiento Crítico, 2009.

—. Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo, sobre política, y sobre el Estado moderno. (Tr. José M. Aricó). México: Juan Pablos, 2009.

—. “Quaderni del carcere” [en línea], Gramsci Project, http://www.gramsciproject.org/ [consulta: 24 de noviembre de 2015].

—. “Odio a los indiferentes” [en línea], https://marxismocritico.com/2011/10/15/odio-a-los-indiferentes/ (Tr. Hugo R. Mancuso) [consulta: 27 de julio de 2016].

—. Bajo la mole. Fragmentos de civilización. (Tr. Francisco Ochoa de Michelena). Madrid: Sequitur, 2009.

Habermas, Jürgen. Verdad y justificación. (Tr. Pere Fabra y Luis Díez). Madrid: Trotta, 2002.

Harvey, David. La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. (Tr. Marta Eguía). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

—. El nuevo imperialismo. (Tr. Juan Mari Madariaga). Madrid: AKAL, 2007.

Hewlett, Nick. Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation. Londres/Nueva Yok: Continuum International, 2007.

Holston, James. “La ciudadanía insurgente en una era de periferias urbanas globales. Un estudio sobre la innovación democrática, la violencia y la justicia en Brasil” [en línea], http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/HOLSTON_j_ciudadania_insurg [consulta: 19 de mayo 2016].

Hood, Christopher. ¿A Public Management For All Seasons? Public Administration, vol. 69, no. 1, 1991.

Hounie, Analía (comp.). Sobre la idea del comunismo. (Tr. Alcira Bixio). Buenos Aires: Paidós, 2010.

Iglesias, Pablo. “Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)” [en línea], http://eprints.ucm.es/8458/1/T30518.pdf [consulta: 26 de marzo de 2016].

Illuminati, Augusto. Teologia dei quattro elementi. Manifesto per un politeismo politico. Milán: Mimesis-Eterotopie, 2012.

—. Per farla finita con l´idea di sinistra. Roma: DeriveApprodi, 2009.

Isin, Engin. “Theorizing Acts of Citizenship” [en línea], http://www.lancaster.ac.uk/fass/doc_library/sociology/Isin_theorizing_acts_of_ci 28 de noviembre de 2007 [consulta: 2 de mayo de 2016].

Jameson, Frederic y Žižek, Slavoj. Estudios culturales. Reflexiones sobre el

multiculturalismo, Barcelona: Paidós, 1998.

Kanoussi, Dora (comp.). Gramsci en Río de Janeiro. (Tr. Cristina Ortega Kanoussi). Puebla/México: BUAP-Plaza y Valdés, 2004.

Kanoussi, Dora. Los estudios gramscianos hoy. México: Plaza y Valdés, 1998.

—. Los Cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci. De Bujarín a Maquiavelo. México: Plaza y Valdés, 2007.

Laclau, Ernesto. La razón populista. (Tr. Soledad Laclau). México: FCE, 2006.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. (Tr. Ernesto Laclau). Madrid: Siglo XXI, 1985.

Lanceros, Patxi. Política mente. De la revolución a la globalización. Madrid: Anthropos, 2004.

—. Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.

Lazo Briones, Pablo. Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural. México: Plaza y Valdés, 2010.

—. Palabras-clave de otro léxico político: revolución versus resistencia. En revista Metapolítica, “Once maneras de leer a Giorgio Agamben”, volumen 15, número 74, julio-septiembre de 2011.

Lazzarato, Maurizio. Políticas del acontecimiento. (Tr. Pablo Esteban Rodríguez). Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

Lefort, Claude. Maquiavelo. Lecturas de lo político. (Tr. Pedro Lomba). Madrid: Trotta, 2010.

Liguori, Guido y Voza, Pasquale (coords.). Dizionario Gramsciano. Roma: Carocci, 2009.

—. Dizionario del Gramsci Project [en línea], http://www.gramsciproject.org/ [consulta: 13 de octubre de 2015].

Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. (Tr. Joan Vinyoli y Michéle Pendax). Barcelona: Anagrama, 2005.

López, Damián. La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica, UBA-Conicet [en línea], [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-16062009000100003&script=sci_arttext] [consulta: 27 de agosto de 2015].

López Petit, Santiago. Entre el ser y el poder: Una apuesta por el querer vivir. Madrid: Siglo XXI, 1994.

Lo Piparo, Franco. Il Professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere. Roma: Donzelli, 2014.

Luc-Nancy, Jean. Ser singular plural. (Tr. Antonio Tudela Sancho). Madrid: Arena Libros, 2006.

Lynn, Laurence. Public management as art, science, and profession. Nueva Jersey: Chatham, New Jersey Chatham House Publishers, 1996.

Macchiocchi, María Antonietta. Gramsci y la revolución de Occidente. (Tr. JoséSazbón). Madrid: Siglo XXI, 1977.

Machiavelli, Niccolò. Il Principe. Italia: Crescere, 2014.

—. El Príncipe. Tr. María Clara Lizalde, México: Época, 2010.

Maestre, Agapito. La escritura de la política. México: Cepcom, 2000.

Marchart, Oliver. El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. (Tr. Marta Delfina Álvarez). Buenos Aires: FCE, 2009.

Marcone, Julieta. “El concepto de lo político en la filosofía de Hegel”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), Redefinir lo político. México: UAM, 2002.

Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. (Tr. Antonio Elorza). Barcelona: Seix Barral, 1971.

Marramao, Giacomo. Contro il Potere. Filosofia e Scrittura. Milán: Saggi

Tascabili, 2013.

Mengue, Philippe. Deleuze o el sistema de lo múltiple. (Tr. Julián Fava y Luciana Tixi). Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

Modonesi, Massimo (comp.). Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci. México: UNAM, 2013.

—. Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

—. Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política [en línea]. CLACSO, http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/modonesi.pdf (consulta: 31 de octubre de 2014).

Monedero, Juan Carlos. Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal. Puebla: BUAP/UIA Puebla, 2009.

Mongardi, Carlo. Leer a Hegel. Diez minutos sin enojarse. Libro Primero. México: Temacilli, 2007.

Mordenti, Raul. Gli Occhi di Gramsci. Roma: Red Star Press, 2015.

Morfino, Vittorio. Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli [en línea], http://www2.units.it/etica/2004_1/morfino.htm, Università Milano-Bicocca, p. 28 [consulta: 3 de septiembre de 2015].

Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. (Tr. Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Paidós, 1999.

Muñoz, Gerardo y Baker Peter. "Felicidad infrapolítica. Conversación con Alberto Moreiras", en Pensamiento al margen, revista digital. Villalobos-Ruminott, Sergio. "Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje" [en línea], en Pensamiento al margen, revista digital número especial Infrapolítica y democracia, 2018, http://www.pensamientoalmargen.com

Nancy, Jean Luc. Ser singular plural. (Tr. Antonio Tudela Sancho). Madrid: Arena Libros, 2006.

Navarro Pérez, Jorge. “Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político” [en línea], https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/viewFile/45936/43172, Res Pública, Universidad Complutense de Madrid [consulta: 24 de agosto de 2016].

Nederveen Pieterse, Jan. Globalization and culture. Global Mélange. Maryland: Rowman, 2009.

Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano. Buenos Aires: Andrómeda, 2005.

Oliver, Lucio (coord.). Gramsci. La otra política. Descifrando y debatiendo los cuadernos de la cárcel. México: Ítaca/UACM, 2013.

Osorio, Jaime. El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder. México: FCE, 2005.

—. “Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno homo sacer”. Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista, http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-33/biopoder-y-biocapital-el-trabajador-como-moderno-homo-sacer (consulta: 13 de septiembre de 2014).

Osorio, Jaime y Victoriano, Felipe (eds.). Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica. México: UAM/Anthropos, 2011.

Pardo, José Luis. A propósito de Deleuze. Valencia: Pre-Textos, 2014.

Pérez Cortés, Francisco y Pérez Cortés, Sergio. La Razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel. México: UAM, 1989.

Pérez Cortés, Sergio. Karl Marx. Invitación a su lectura. México: UAM, 2010.

Piñón Gaytán, Francisco. Gramsci: prolegómenos, filosofía y política. México: Plaza y Valdés, 1989.

—. Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad. México: Centro de Estudios Sociales Antonio, 2013.

Portantiero, Juan Carlos. Los usos de Gramsci. México: Folios Ediciones, 1983.

Prestipino, Guiseppe. Tradire Gramsci. Milán: Teti Editore, 2000.

Procacci, Giuliano. Machiavelli nella cultura europea della età moderna. Bari: Laterza, 1995.

Rancière, Jacques. Política, policía y democracia. (Tr. María Emilia Tijoux). Santiago: LOM, 2006.

—. El odio a la democracia. (Tr. Irene Agoff). Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

—. El desacuerdo. Política y filosofía. (Tr. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

—. *En los bordes de lo político. (Tr. Alejandro Madrid). Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.*

Rojas Álvarez, Lourdes. Gramática griega. México: Herder, 2004.

Rojas Hernández, Mario. Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional. México: Ítaca, 2001.

Roux, Rhina. El príncipe mexicano: subalternidad, historia y Estado. México: ERA, 2005.

Roux, Rhina y Gilly, Adolfo. "Capitales, tecnologías y mundos de la vida. El despojo de los cuatro elementos". Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista, http://www.herramienta.com.ar/autores/roux-rhina (consulta: 29 de octubre de 2014).

Saidel, Matías Leandro. "Roberto Esposito, Pensiero Vivente. Origine e atualità della filosofia italiana". Nápoles: Istituto Italiano di Scienze Umane, http://www.academia.edu/1588553/Rese%C3%B1a_sobre_Roberto_Esposito_Pe (consulta: 13 octubre de 2014).

Schmitt, Carl. Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político. (Tr. Anima Schmitt de Otero). Madrid: Trotta, 2013.

Serrano Gómez, Enrique. Filosofía del conflicto público: necesidad y contingencia del orden social. México: UAM/Porrúa, 2001.

—. Las edades del mundo. Madrid: AKAL, 2010.

Sousa Santos, Boaventura. Una epistemología del sur. México: CLACSO/Siglo XXI.

Taylor, Charles. Hegel. (Tr. Carlos Mendiola, Francisco Castro y Pablo Lazo). México: UIA/UAM/Anthropos, 2010.

Thomas, Peter D. The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony and Marxism, Leiden: Board, 2009.

Torres, Sebastián. Maquiavelo: las pasiones y la cuestión social [en línea], www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/download [consulta: 10 de noviembre de 2015].

Trotsky, León. La revolución permanente. (Tr. Andrés Nin). México: Clave, 1970.

Vallés, Joseph. Ciencia política: una introducción. Barcelona: Ariel, 2002.

Vattimo, Gianni. Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era. (Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells). Auleda. Barcelona: Paidós, 2009.

Villacañas, José Luis y Savater, Fernando. Encuentro como parte de la presentación del libro del Dr. José Luis Villacañas sobre Populismo el 7 de marzo de 2016 [en línea], https://www.youtube.com/watch?v=k9zCugf_9nM [consulta: 12 de marzo de 2016].

Villalobos-Ruminott, Sergio. “Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje” [en línea], en Pensamiento al margen, revista digital, número especial “Infrapolítica y democracia”, 2018, http://www.pensamientoalmargen.com

Villoro, Luis. El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México: FCE, 2003.

Virno, Paolo. Gramática de la multitud [en línea]. (Tr. Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho). Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, http://www.nodo50.org/ts/editorial/gramatica%20de%20la%20multitud.pdf [consulta: 23 de septiembre de 2013].

Viroli, Maurizio. La sonrisa de Maquiavelo. (Tr. Atilio Pentinalli). Barcelona: Tusquets, 2000.

Weber, Max. El político y el científico. México: Coyoacán, 1994.

Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones filosóficas. (Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Barcelona: Altaya, 1999 [en línea], http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/765.pdf [consulta: 18 de diciembre de 2015].

Žižek, Slavoj. En defensa de la intolerancia. (Tr. Javier Erasto Ceballos y Antonio José Antón Fernández). Madrid: Sequitur, 2009.